سليم دولة

الثقافة..
الجنسوية الثقافية

«الذكر والأنثى ولعبة المهد»





الثقافة.. الجنسوية الثقافية
"الذكر والأنثى ولعبة المهد"

عنوان الكتاب : الثقافة.. الجنسوية الثقافية
"الذكر والأنثى ولعبة المهد"
اسم المؤلف : سليم دولة
الناشر : دار الفرقد
الطبعة الأولى : 2009

التنفيذ والإشراف: دار الفرقد
الإخراج الفني : رغداء حلوم
تصميم الغلاف : اسماعيل سويلم

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق
هاتف : 6660915 - 6618303 (00963-11)
ص . ب : 34312 فاكس: 6660915 (00963-11)
البريد الإلكتروني : info@alfarqad.com
الموقع على شبكة الإنترنت : http://www.alfarqad.com

سليم دولة

الثقافة.. الجنسوية الثقافية

"الذكر والأنثى ولعبة المهد"

دراسة

الثقافة.. الجنسوية الثقافية
الذكر والأنثى ولعبة المهد

يمثل الإنسان المحور الأساس في إشكالية الطبيعة والثقافة"! لقد تشرد الفكر البشري في الطبيعة ولكن لم يكن يجعل ذاته موضوعاً للدرس أو التأمل إلا في وقت متأخر.

إن علم الإنسان، أو دراسة الإنسان الأنثروبولوجيا قد ظهرت بعد ظهور الإنسان كما أن علم اللغة أو اللسانيات ظهرت بعد أن ظهرت اللغة، وعلم الاجتماع ظهر بعد تشكل المجتمعات، كما أن علم العروض العربي ظهر بعد ظهور الشعر، فإن صحت هذه الاعتبارات تكون "الأنثربولوجيا" كما ينص على ذلك مؤرخو الأفكار، ظهرت خلال القرن التاسع عشر وكانت تعني ـ ضمن ما تعنيه ـ الاهتمام بتاريخ الأجناس البشرية، وبالتحديد السلالات المختلفة، واقترن ظهورها بالاستعمار، فكانت ولادة "الأنثروبولوجيا" التي ستأخذ في مناهضتها ما تسمى بالأنثروبولوجيا الثقافية.

أما الحقيقة التي يحاول أن يطرحها المؤلف في هذا الكتاب، فهي أن شعوب العالم كلها تملك إمكانات بيولوجية متساوية وتؤهلها للوصول إلى أي مستوى حضاري. أما الفوارق في منجزات الشعوب المختلفة فهي تعزى غالباً إلى تاريخها الثقافي.

إهداء

إلى التي اقترنت ولادتها بهذا الكتاب
دُرّة سليم دولة

"... كنت قد تعلمت منذ أيام المدرسة، أنه لا يمكن أن نتخيل أمراً مهما بلغ من الشذوذ والبعد عن التصديق إلا وقد قال به أحد الفلاسفة ثم عرفت في رحلاتي أن كل الذين لهم عواطف مخالفة لعواطفنا كل المخالفة، ليسوا من أجل هذا برابرة ولا متوحشين. ولكن الكثيرين منهم يستخدمون العقل مثلنا أو أكثر منا، وتأملت في أن الرجل نفسه، بنفس عقله إذا نشأ منذ طفولته بين فرنسيين أو ألمان، فإنه يصبح مختلفاً عما سيكون لو أنه عاش دائماً بين صينيين أو لخدميين (أكلة لحم البشر) (...) بحيث تكون العادة والتقليد هما اللذان يؤثران في آرائنا أكثر من أي علم يقيني".

ديكارت كتاب "المنهج لأحكام قيادة العقل" القسم الثاني

"إن الإنسان قد أشكل على الإنسان"

أبو حيان التوحيدي كتاب "الإشارات"

الوجود الإنساني واجتراح المعاني

تمهيد...

يمثل الإنسان المحور الأساس في إشكالية "الطبيعة" و"الثقافة" إذ أن من يسميه موريس ديزموند : "القرد العاري"[1] لم ينتبه إلى ذاته ليجعل منها موضوعاً للدرس إلا في فترة لاحقة. وباختصار لقد تشرد الفكر البشري في الطبيعة إذ عمد إلى استكناه الوجود فكانت تساؤلاته ليست من النمط الأنتربولوجي بقدر ما كانت من النمط الكسمولوجي الكوني الطبيعي فهي أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى الإنسانيات. إن هذا التصريح لا ينفي تساؤل الإنسان عن الأطياف التي كان يراها في أحلامه، فتساءل عن سر "تلك الكائنات اللا مرئية" فأنتج نظرة إحيائية للعالم ترى أن للنباتات والجمادات أرواحاً كالتي للبشر، وخلع عليها صفاته الإنسانية، فكانت الآلهة الإغريقية مثلاً في عصرها الميتوسي الأسطوري تحب وتكره، تمشي بين البشر في الأسواق، وتأكل وتنتصر لهذا الفريق ضد الآخر. لقد رفع سقراط شعار "اعرف نفسك بنفسك" ويبدو أن التساؤل السقراطي يشير إلى ما ذهبنا إليه وهو أن الإنسان لم يكن يجعل من ذاته موضوعاً للدرس أو حتى لمجرد التأمل.

1 موريس ديزموند: كتاب "القرد العاري.." دار الحوار ـــ سوريا ط ١ـــ ١٩٨٤.

فإن صحت اعتباراتنا يكون علم الإنسان، أو دراسة الإنسان أو الانتروبولوجيا قد ظهرت بعد ظهور الإنسان كما أن علم اللغة أو اللسانيات ظهرت بعد أن ظهرت اللغة وعلم الاجتماع ظهر بعد تشكل المجتمعات، كما أن علم العروض العربي ظهر بعد ظهور الشعر. فإن صحت هذه الاعتبارات تكون الانتربولوجيا كما ينص على ذلك مؤرخو الأفكار ظهرت خلال القرن التاسع عشر وكانت تعني ـ ضمن ما تعنيه ـ الاهتمام بتاريخ الأجناس البشرية[1] وبالتحديد السلالات المختلفة واقترن ظهورها بالاستعمار، فكانت ولادة الانتربولوجيا التي ستأخذ في مناهضتها ما تسمى الانتربولوجيا الثقافية.

إذا عرف الإنسان على أنه "حيوان عاقل" فإن هذا التعريف يتوفر على اعتراف ضمني بثنائية الانتماء[2].

كيف ذلك؟

إنه ينتمي إلى المملكة الحيوانية ثم هناك بعد آخر يرتبط بالوضع الإنساني وهو مؤسسة العقل[3].

والعقل، لغة، من عقل يعقل عقلا الدابة: ثناها عن السير ومنها العقال (أسم الآلة). أما في اللسان الفرنسي فإن كلمة Raison من أصل

---

1 يتوفر أدب الرحلات، ومتون التاريخ العربية على الكثير من المعطيات الأنتروبولوجية "مشاكلة الناس لزمانهم" لليعقوبي المؤرخ، دار الكتاب الجديد - لبنان ١٩٨٠ - "البدء في التاريخ المقدسي..".

2 أرناست كاسيرر: "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية"، دار الأندلس - بيروت ١٩٦١.

3 انظر: Lexique de philobhie gosiane Schifres - Hatier - 1988.

لاتيني هو Ratio وتعني ضمن ما تعنيه الحساب. كما يعرّف العقل على أنه مجموع من المبادئ الدقيقة منها مبدأ الهوية أن أ = أ، ثم بدأ عدم التناقض كأن نقول أن الشيء موجود أم معدوم، وأن الثلاثة لا يمكن إلا أن تكون أقل من العشرة، وأن النفي والإثبات لا يلتقيان. يبقى العقل فاعلية أكثر منه ماهية، كذلك عرّف الإنسان على أنه كما يقول برجسون "حيوان ضاحك ومضحك".

لقد اقترنت الانتروبولوجيا بتطور مجموعة من العلوم الأخرى مثل البيولوجيا والكيمياء، وعلم وظائف الأعضاء (أي الفيزيولوجيا).

سعى الإنسان إلى معرفة ذاته وفق زوايا نظر مختلفة، فقدمت لنا النظرة الدينية للعالم تصوراً محدداً للإنسان ولعلاقته بالطبيعة. فما هي خصائص النظرة الدينية للإنسان. وهل حافظ الأنا البشري على هذه النظرة بعد الثورات العلمية؟

يعتبر الخطاب الديني، أن الإنسان ثنائي التكوين: جسم وروح، لاهوت وناسوت، وحدد سلماً من القيم الأخلاقية فمن يغلب عليه لاهوته (أي الجانب الروحي فيه) يكون أكثر خطورة، وحظوة إلهية، أما من غلب عليه ناسوته وسيطرت عليه نزواته وغرائزه كانت نزواته "أمّه هاوية"، ألم تؤكد المقاربة الدينية على ما يمكن تسميته السبحانية والآيتية للإنسان والعالم؟ فلم ينظر الدين إلى الإنسان إلا من حيث هو خليفة الله في الأرض وأنه سيد المخلوقات، فالعالم بنباته وحيواناته وأفلاكه كأنما هو

ألسنة تسبّح باسمه، ويتبوأ الإنسان مملكة الكون لأنه يحمل في ذاته عنصراً "ربانياً". لقد رسمت النظرة الدينية للعالم مسافة بين الإنسان والحيوانات العليا، كالقردة. فهل حافظت الإنسانية على مكانها التشريفي، أم أن العلم أجبر الأنا البشري على مراجعة معتقداته القديمة؟

لقد بين فرويد في الفصل الثامن عشر من كتابه "مدخل إلى التحليل النفسي" إن الإنسانية قد عرفت ثلاث "إهانات" ثلاثة جروح، ثلاث ثورات علمية، ثلاث قطيعات ابستمولوجية، أم معرفية فما هي انعكاساتها المختلفة على نظرة الإنسان لذاته؟

لقد تجسدت أولى القطيعات، كما يقول فرويد، في المجال الكسمولوجي، وتعرف هذه الثورة أو "الإهانة" بالإهانة "الكسمولوجية".

فماذا تعني هذه الإهانة؟ لقد حدثت هذه الإهانة في مجال علم الكون مع كوبرنيك إذ بين هذا العالم أن الأرض ليست مركز الكون، بل إنها لا تمثل إلا جزئية زهيدة في المدار الشمسي. فكان من نتائج هذه الأطروحة الكوبرنيكية أن قذفت بالإنسان من سكنى ما كان يعتبره "الكوجيتو" البشري أجمل كوكب. لقد أجبر كوبرنيك إذن الأنا البشري على إعادة النظر في موقعها الكوني الكوسمولوجي، وحمله على عدم أسطرة محل إقامته.

رغم بساطة هذه الأطروحة ظاهرياً إلا أنها فجرت مجموعة الآراء المسبقة، عندما فرضت على الإنسان سحب "وسادة الكسل" فمن الاستتباعات المنطقية لهذه الثورة العلمية حمل الإنسان على مراجعة هيكلة عقله التي كونها التشريط الثقافي الماقبل كوبرنيكي.

أما الإهانة الثانية - كما ينص على ذلك الخطاب الفرويدي - فقد حدثت في مجال علم البيولوجيا وبالتحديد انطلاقاً من الأبحاث الدارونية: "كتاب أصل الأنواع" وكتاب "انحدار الإنسان". وأطلق فرويد على هذه الثورة العلمية "الإهانة البيولوجية". لقد كان الإنسان يعتقد أنه "خلق على أحسن تقويم" وأنه تفصل بينه وبين سائر الحيوانات هوة عميقة وإذا بداروين ردم هذه الهوة واختزل تلك المسافة عندما ذكّر الإنسان بأصوله الحيوانية وبالتحديد القردية:

كان يعتقد أنه خليفة الله في الأرض وإذا بنظرية النشوء والارتقاء تبين له أنه حفيد القردة فما كان من هذا الاكتشاف إلا أن خلخل وتعتع الآراء المسبقة التي اعتقد الإنسان أنها حقائق لا تمس، لقد قذفه داروين وللمرة الثانية بعد كوبرنيك من أعلى هرم المملكة الحيوانية.

أما الإهانة الثالثة فهي إهانة التحليل النفسي التي حققها فرويد بالذات، لقد كان الإنسان يعتقد أنه يسلك وفقاً للعقل وللوعي، وباكتشاف فرويد لمنطقة اللا وعي أو اللاشعور أو العقل الباطن ذكر الإنسان أنه توجد وراء سلوكياته التي طالما نسبها إلى العقل أصوات مكبوتة مقموعة تتمثل في غرائزه التي عمدت الثقافة عن طريق "الأوامر والنواهي" إلى دفعها إلى غياب اللاشعور.

إذن اكتشف فرويد أن الغريزي الذي هو قاسم مشترك بين الإنسان والحيوان يمثل لدى "القرد العاري" سلطة تحدد سلوكه ومن هنا انهارت أسطورة الإنسان "حيوان عاقل".

لقد قذف وللمرة الثالثة الإنسانية من مملكة اعتقاداتها المسبقة إذ بين "للأنا البشري أنه ليس سيداً مطلقاً في بيته".

يمكن، تماشياً مع الطرح الثلاثي الفرويدي، أن نضيف "إهانة رابعة أو اكتشافاً علمياً قد أجبر الإنسانية على مراجعة مستنداتها الفكرية السرية والعلنية وتتمثل هذه الثورة النظرية التي استبقت بثورة اجتماعية ويمكن تسميتها بثورة تفجير الوعي اللا تاريخي وتتمثل في الأطروحات الماركسية إذ يقول صاحب رأس المال:

إن البشرية لا تزال تعيش مرحلة ما قبل تاريخها، أي أنها لم تدخل التاريخ بعد، إذ أن تدشين التاريخ لا يتم إلا بعد انتفاء صراع الطبقات كوكبياً في الأرض. فيكون ماركس قد قذف بالإنسان إلى ما قبل التاريخ أو خارج التاريخ، إذ لم يعد التاريخ صراع العصبيات (ابن خلدون) أو صراع الأعراق (هتلر)، وإنما المحرك الحقيقي للتاريخ إنما هو صراع الطبقات.

كما يمكن اعتبار الأطروحة المركزية في الفلسفة النيتشوية بمثابة الإعلان الدرامي الذي ينسحب على الإنسانية بمعتقداتها الحميمية الميتافيزيقية ويمكن تسمية الاكتشاف النيتشوي الجرح الميتافيزيقي أو الثورة الأكسيولوجية (الأخلاقية).

ففيم تتمثل هذه الثورة؟

لقد أعلن نتيشه في كتابه "العلم المرح": "إن موت الله هو أكبر حدث معاصر". بهذا التصريح النيتشوي الجنائزي المأتمي يكون نيتشه قد أعلن موت الإنسان كذلك.

"يبدو أن الإنسانية لا تحلو لها الإقامة إلا في جروحها" هذا ما أعلنه نيتشه.

ماذا يمكن أن نستنتج مما تقدم؟

إن "الحيوان الرامز" كما يعرِّفه آرنست كاسيرر، عرف ولا يزال "ترحالاً ثقافياً" ويتمثل هذا الترحال، هذه البداوة الفكرية في إنتاج تصورات ونظريات ورؤى تتعلق بالكون بالآلهة وبالإنسان. نظريات مختلفة، ومتدافعة، سعى من خلال كل هذه النظريات التي سواء اتخذت نفساً أسطورياً أو دينياً ميتافيزيقياً أو فلسفياً أو علمياً سعى من خلال كل هذه المعايير الثقافية إلى القبض على الأشياء والتعرف على العالم فكأن الإنسان، بابتداع اللغة أراد ضمن ما أراده أن يسيطر على الأشياء فاللغة التي تمثل أميز ما يميز الإنسان، تتصارع مع الأشياء، فمن خلال لعبة الكلمات والأشياء، هذه اللعبة الاحتفالية حيناً والجنائزية أحياناً، ترتسم المسافة بين "القرد العاري"، "الحيوان الرامز" وبين سائر الحيوانات، فتكون هذه المؤسسة الرمزية (اللغة) أميز مميزات الثقافة.

يعيش الإنسان المعاصر عصر التناقضات، تفصله عن القرن الواحد والعشرين ما يقارب الخمسة آلاف يوم، عصر انتشار الإيديولوجيات من ناحية وعصر موت الإيديولوجيات من ناحية أخرى يعرف هذا العصر بعصر انشطار الذرة فكأنَّ الإنسان بانشطار الذرة، فجر عقله فانشطر فإذا بالإيديولوجيا الواحدة إيديولوجيات وهو ما أدخل ما يمكن تسميته بالعقل الإيديولوجي في أزمة، وإذا بالفلسفة الواحدة فلسفات، فكأننا بالعقل الفلسفي قد انفجر بدوره بانفجار الذرة.

من نقائض هذا العصر، عصر الآلة وأسطورة الآلة، عصر موت الله وموت الإنسان أنه جعل الإنساني يعمر طويلاً فإذا به يمارس القتل جملة وتفصيلاً، فبقدر ما وفر الإنسان شروط الاتصال تباعدت الرؤى بين البشر. أليس العالم بمثابة قرية واحدة، فيكفي أن يقع اكتشاف علمي في أقصى الشمال حتى ينتشر عبر كل أجهزة الاتصال في جنوب العالم، فكأننا بالإنسان، إضافة إلى هذا الوضع المحرج (في عنق الزجاجة) يعيش في "صحراء التكنولوجيا" وفق تعبير للشاعر العربي أدونيس.

لقد اعتبر هذا العصر بعلمه وثوراته الإعلامية والإعلانية (والكسمولوجية) والطبيعة عصر موت الإنسان المعاصر، لكن هناك من يقرأ قراءة مضادة كتاب هذا العصر، إذ يعتبر أن الإنسان، رغم أزمات هذا العصر، ورغم احتمال فناء الإنسانية معمورياً، ورغم جنائزية الوضع الراهن، يبدو أنه خلق ذاته خلقاً فريداً. فمن أهان الإنسان وأذله؟

من أوجد الرمز والقيم وأعلن على الطريقة النتشوية "من أكثر علامات الأزمة أن العالم لم يعد له معنى"؟.

من ذكّر الإنسان بجذوره وأصوله الحيوانية؟

من قذف بالإنسان خارج التاريخ؟

من أعلن أن وراء الوعي اللا وعي؟

من أكد أن ماضي الإنسان لا يختفي وإنما يهدد دائماً الظهور؟

ومن أهان الإنسان غير الإنسان ذاته؟

إذن يمكن قراءة أنباء هذا العصر قراءة انتروبولوجية مضادة لقد نسينا أو تناسينا أن الإنسان هو الذي كشف، ربما، ولأول مرة في التاريخ أنه كائن يغفو فيه المجنون، والطاغية الدكتاتور، والمأبون والمكتوب، والسفاح، الإنسان، ربما في هذه العصر، وربما، فقط في هذا العصر، قد اكتشف بأن لا طبيعة ثابتة للإنسان وإنما تصوغ الثقافة المختلفة طبائع مختلفة.

لقد مرت الإنسانية من سلطة الواحد الأحد إلى سلطة الشرط بالواحد أي نبذت القول بسلطة الرأي الواحد والتفسير الواحد والعقل الواحد فخرجت من الفضاء المعرفي المغلق إلى الفضاء اللامتناهي معرفياً كما خرجت من حيز الكسموس إلى الكون اللامتناهي، إن هذا العصر لا أروسطي، أما سياسياً فلا إمكانية أن يقبل العقل النقدي السلطة الواحدة إذ تستوجب الخطاب السياسي المعاصر الشرك بالرأي الواحد وبالحزب الواحد ودعا إلى ضرورة المشاركة التي تعني ضمن ما تعنيه الاعتراف بالحق المدني للأصوات المغضوب عليها والتي ترفض التسبيح على الطريقة الدينية، بسلطان الواحد.

ومن هنا طرح العقل السياسي الديمقراطية، الديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية السياسية التي تُؤْمن حق المكبوتين والمنبوذين والغاضبين في الوجود في المدينة بمعناها الإغريقي، فإذا بالثقافة ثقافات ومن هنا نتحدث عن الثقافة السائدة والثقافة المضادة، ومن هنا نتحدث عن أنطونيو غرامشي عن "المثقف التقليدي" وعن "المثقف العضوي" ونتحدث مع أوغار موران عن "الميتا ـ مثقف" الذي من أهم مهامه ممارسة نقده الذاتي باستمرار.

لقد اعترف العقل المعاصر، ولأوّل مرّة في التاريخ، بضروب من المعقولات والعقليات المختلفة فإذا بالعقل الواحد عقولاً فتتحدث عن العقل الأسطوري ومنطقه الداخلي، وعن العقل العلمي ومنطقه الداخلي، وعن العقل السياسي ومنطقه الداخلي - فالعقل نزع في المرحلة المعاصرة عن ذاته الهالة الأسطورية، إذ إنّه إمّا أن يحرّره أو يأسره المعطى التاريخي والاجتماعي والنفسي.

لابدّ من أخذ هذه المعطيات جميعاً بعين الاعتبار لفهم جدلية علاقة الإنسان بالطبيعة، والإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالثقافة. لابدّ من التسلّح، وكما يقول بشلار "بحاسّة وضع الأسئلة"، في سعينا إلى طرح مسألة الطبيعة والثقافة، ما المقصود بالطبيعة هل نعني الطبيعة الطبيعيّة أم "الطبيعة الإنسانية"؟

ما علاقة الثقافي بالمعطيين الطبيعيين: الطبيعيّ الطبيعيّ، والطبيعيّ الإنسانيّ؟ ما الثقافة؟

هل أن التصورّ الشائع يستوعب كل أبعاد الثقافة؟

هل يتفق الفكر العامي مع الموقف الانتربولوجي من الثقافة؟

ما هي شروط إمكان الثقافة؟ هل أن الموروث البيولوجي يمهد السبيل أمام التثقيف؟

كيف يمكن لنا أن نحّدد المرتبة الحيوانية للإنسان؟

ما هي أميز ميزات الثقافي والبيولوجي لدى الإنسان؟

إذا كانت الثقافة ليست مجرد رداء يلبس ويخلع هل بإمكاننا أن نجد مقياساً نميّز به بين الطبيعي والثقافي؟

هل أن الثقافة تؤثر فقط في المظهر الخارجي للسلوك ام أنّها تهيكل اللا وعي فيصبح الإنسان لا يحبّ ولا يكره، ولا يتمنى، ولا يرجو، ولا يفرح، ولا يغضب ولا يدعو لـ... ولا يدعو على ... ولا يضحك إلا من خلال ثقافته؟

ما معنى أن نفكّر من خلال ثقافة ما؟

كيف يتعامل الفرد مع ثقافته؟

هل حقّاً أن الفّرد يتبرم من "أوامرها ونواهيها؟" وماذا يحدث للإنسان فرداً أو جماعة، لو ألغيت الثقافة؟.

من هو المثقف؟ هل أنه ذلك الذي يملك رأس مال رمزيّ نتيجة حصوله على مستوى مدرسي معين أم أنّ كل فرد مثقف؟

ما علاقة الثقافة بالشخصية؟ وبالإيديولوجية وبالسلطة؟ وهل أن جميع الثقافات جنسوية أم أن الثقافات المختلفة تذكرن الذكور وتؤنثن الإناث وفق صيغ مختلفة.

نظام الإنسانية ونظام الحيوانية

ما إن تمتلك الحيوانات القوّة حتّى تشرع في استعمالها وبصورة منظمة بشكل يجعلها تمنع الضرر عن نفسها، إنّه لمن الغريب حقاً أن نشاهد مثلاً صغار الخطاف تلقي بنفاياتها خارج العشّ وهي مازالت عمياء، خرجت لتوّها من قشرة البيضة. إن الحيوانات ليست في حاجة إذن إلى رعاية أو عناية، ما تحتاج إليه هو الغذاء والدفء وبعض الحماية.

لاشك أن معظم الحيوانات في حاجة إلى الغذاء لكنها ليست في حاجة إلى الرعاية، ونعني بالرعاية الاحتياطات أو الإجراءات التي يتخذها الآباء حتى يحولوا بين أبنائهم واستعمالهم قواهم الخاصة لئلا يلحقوا الضرر بأنفسهم فإذا ما صوّت الحيوان، أو صغير الحيوان، عند الولادة كما يصرخ الأطفال الآدميون يصبح فريسة للذئاب ولسائر الحيوانات المتوحّشة التي يكون قد نبّهها صراخه.

إن التربية تحوّل الحيوانية إلى الإنسانية، فللحيوان، بغريزته، كل ما يستطيع أن يكون، هو أن يكون حيواناً. هناك علّة خارجية، أو سبب خارجي، قد تكفّل بأخذ كلّ الاحتياطات التي تتعلق بحياة الحيوان. ولكن يتوجّب على الإنسان أن يستعمل عقله الخالص.

فهو ليست له غريزة كالتي للحيوان البتّة وهو مطالب برسم ما يكون عليه سلوكه، ونظراً لعجزه عن رسم سلوكه عند الولادة، لأنّه يأتي إلى العالم وهو خام، يتوجّب على الآخرين أن ينوبوا عنه.

إن الجنس البشري مطالب بالاستفادة شيئاً فشيئاً من صفاته الطبيعية يتوجّب على هذا الجيل أن يربّي الجيل الآخر[1].

لقد وقعت مقاربة الإنسان وفق نظريات علمية مختلفة منها ما ركّز على البعد البيولوجي للإنسان مثل الإنتروبولوجيا البيولوجية، ثم هناك من قارب الإنسان من وجهة نظر الانتربولوجيا كما هناك من قارب الإنسان من وجهة نظر اقتصادية.

من الإشكاليات التي طرحها الإنسان، نتيجة لرغبته في تحديد مكانته ضمن الكائنات الحيّة الأخرى، مقارنة السلوك الإنساني بالسلوك الحيواني.

وفي هذا المجال بالذات تتنزّل مساهمة الفيلسوف الألماني كانط وذلك من خلال مقارنته بين صغير الإنسان وصغير الحيوان.

فما هي أوجه التعارض بين سلوك صغير الإنسان وسلوك صغير الحيوان؟ أيّهما قادر على التّأقلم مع البيئة وأكثر مقدرة أيضاً في الحفاظ على نوعه؟

لقد ورد في النّص عبارة "سبب خارجي" فما الذي يعنيه كانط بهذه العبارة؟ وما هي مبرّرات استعمالها؟ إذا كانت التربية تحوّل، كما يقول

1 كانط: كتاب "نقل العقل الخالص" من التصدير إلى المؤلف.

صاحب "نقد العقل الخالص"، الحيوانية إلى إنسانية فبإمكاننا التساؤل عن كيفية هذا التحول، فهل حقاً أن التربية تتنكّر للغريزي تنكّراً مطلقاً، أم أنها تسعى إلى مسايرته؟ وما هي قيمة المساهمة الكانطية في بلورة علاقة الغريزي بالثقافة؟

تهدف المقارنة بين الإنسان والحيوان إلى تحديد القواسم المشتركة وتبيان أوجه التعارض لإدراك خصوصية كلّ منهما، يقول كانط: "منذ أن تمتلك الحيوانات القوة حتى تشرع في استعمالها وبصورة منظمة بشكل يجعلها تمنع الضرر عن نفسها".

في هذا الشاهد يكفي أن يولد صغير الحيوان ويكفي أن يمتلك بعض القوة حتى يمكنه الحفاظ على توازنه الجسدي وعلى التأقلم النسبي تدريجياً مع البيئة.

بينما الإنسان ـ كما يقول كانط ـ عند الولادة يكون بمثابة الخام. أي إن صغير الإنسان يولد، ومقارنة بالحيوان، أعجز منه على تحقيق توازنه والسيطرة على جسده والتلاؤم مع بيئته/محيطه، إذ ما نظرنا من جهة الموروث البيولوجي إذن يبدو الحيوان أكثر نضجاً من الإنسان ويقدّم لنا كانط مثالاً طريفاً حول صغار الخطاف. فكيف تسلك هذه الحيوانات منذ الولادة؟

يبين لنا كانط أنه منذ اللحظة التّي يخرج فيها صغير الخطاف من البيضة وهو لا يزال أعمى، يلقي بفضلاته خارج العش فإذا لم يكن هذا الكائن الحيّ قد شاهد، عاين، قلّد الآخرين، فكيف يبرر هذا السلوك؟

إن صغير الخطاف لم يلّقن آداب النظافة ولم يتلق الأوامر والنّواهي فلا شكّ أن لهذا السلوك ما يفسره، خاصة إذا ما قارنا بين سلوك صغير الحيوان وسلوك صغير الإنسان.

إن هذا السلوك الذي فرض على صغير الخطاف أن يتخذ وضعاً يمكّنه من التخلّص من فضلاته خارج العش إنما هو سلوك مرسوم للحيوان ما قبلياً ـ ما معنى ذلك؟

ذلك يعني أن الغريزي يشكّل سلطة إذ أنه المحدد الأساس ليس فقط لسلوك الحيوان في مرحلة الطفولة، وإنّما أيضاً محدّداً لما سيكون عليه سلوكه مستقبلاً. إذ أن الحيوان الصغير هو مشروع حيوان كبير لا يمكن له أن يخرج عمّا رسم له مسبقاً عن طريق إرثه البيولوجي. إذا ما كان سلوك الحيوان مملى عليه بيولوجياً فلا شك أنه يتّم بخصائص محدّدة، فما هي هذه الخصائص وما هي أميز ميزاتها؟ وما الذي جعلها على ما هي عليه؟ هل الحيوان مسؤول عن هذا النموذج السلوكي أم أن هناك سبباً خارجياً رسم له مسبقاً ما سيكون عليه سلوكه؟

يؤكد كانط على أن سلوك الحيوان يعزى إلى علّة خارجية، أو سبب خارجي، فما الذّي يعنيه كانط بهذه العلّة الخارجية أو السبب الخارجي؟

إذا فسّر كانط السلوك الحيواني بإرجاعه إلى الغريزة ما يطلق عليه علّة خارجية أو سبباً خارجياً ويمكن أن تكون هذه العلّة هي الله أو الطبيعة، المهمّ في هذا المجال، رغم أن هذه الفكرة بقيت زئبقية غائمة، إن كانط

التجأ إليها ليؤكد في المقابل على الخاصيّة الأساسية للسلوك البشري، فإذا كانت طبيعة السلوك مرسومة مسبقاً لدى الحيوان فإن هذا السلوك يتسم بخصائص محدّدة، منها أنه مفروض على الحيوان فرضاً:

غياب الاختيار - غياب الإرادة

غياب الإرادة - غياب المسؤولية

غياب المسؤولية - غياب الحرية

غياب الحرية - غياب الوعي

السلوك الحيواني يترجم عن خضوع مطلق للحتميات الطبيعية فهي إذن، كما كان الفيلسوف الفرنسي ديكارت يردّد في كتابه "مقالة الطريقة" "الحيوان الآلات". فالدجاج، مثلاً، لا يهرب، من الثعلب لأنه يدرك، يعي، يتمثّل، يعرف طبيعة سلوك الثعلب تجاهه ولكنه يهرب بالغريزة، بينما السلوك الإنساني ليس مرسوماً مسبقاً لأن حضوره الواعي يفتح على الاختيار والاختيار يعني الوعي في عالم اللا تجانس إذ أن النحل، ودون أن يتعلّم أي ضرب من ضروب الهندسة كان دائماً ولا يزال يرسم خلايا سداسية الشكل. من خصائص السلوك الحيواني الاتسام بالتكرار أو بالإتباع، بينما يتسم سلوك الإنسان بالإبداع، بالابتكار، التجديد، التغير، التنوع، الاختلاف. إذ كان الحيوان سجين النموذج البيولوجي، فإن الإنسان يكسّر الرتابة، وفي هذا المجال ربما نفهم قول الانتروبولوجي رالف لنتون:

"يبدو أن تقدم الإنسان على صعيد الثقافة يعود إلى تلبية الحاجات المادية لدى الإنسان بقدر ما يعود إلى قابلية الإنسان إلى الملل والضجر"[١]

إن سلوك الإنسان لا يفسر فقط بتلبية حاجاته البيولوجية والفيزيولوجية إذ أنه، كما يقول الفيلسوف الفرنسي برغسون في كتابه "الضحك".

"لا يهدف الإنسان إلى البقاء وإنما يهدف إلى حسن البقاء" لذا نجد حضور الحاجات النفسية مكثفاً في السلوك الإنساني فما معنى ذلك؟

ذلك يعني أن السلوك البشري ليس مجرّد ردود أفعال وإنما تنضاف شبكة من الحاجات النفسية يفسّر بها تطوّر الإنسان على المستوى الثقافي وما حالة "الملل والضجر" التي تحدث عنها لنتون إلاّ حالة شعورية نفسية وليست مجرّد حالة مادية، فالرغبة في تجاوز الرتابة والحاجة إلى الإبداع والخلق هي التي جعلت الإنسان يبدع أنماطاً مختلفة من المعمار، فليست غاية هي الحماية من البرد وإلاّ كان أجدر بالإنسان أن يكتفي بعيشه في الكهف فكلّ ضروب الإبداع الجمالي الفنّي والزخرف وأساليب البديع غايتها الاستجابة إلى الحاجة الجمالية الذّوقية لدى الإنسان.

الحيوان يعيش على التلقائي الطبيعي بينما يحيط الإنسان الاصطناعي.

---

1 رالف لنتون: "دراسة الإنسان"، ترجمة عبد الملك الناشف – المكتبة العصرية صيدا – بيروت ١٩٦٤.

إذا كان كانط يعزو السلوك الحيواني إلى الغريزي لديه فإنه أكّد أنّ وراء الحيواني، يغفو سبب خارجي، فما هو هذا السبب على وجه التحديد؟ وما هي مشروعية هذه المقولة؟؟

إذا ما فسّر كانط المسافة بين الحيوانية والإنسانية، بين المعطى البيولوجي وبين المعطى البيو ـ ثقافي فإنه يتوسّل بفكرة العلّة الخارجية، إذ بهذه المقولة سيعفي كانط الحيوان من مسؤولية تحديد سلوكه الخاص، في مقابل هذا الإعفاء من المسؤولية للحيوان يحملّ ثقل المسؤولية للإنسان، إذن الغريزي التكراري الذّي يصدر عن البنية البيولوجية (La structure biologique) هو المحّدد الأول والأخير للحيوانية لدى الحيوان، أما بالنسبة للإنسان فإن كانط يجعله مسؤولاً أمام ذاته. أمام مؤسسة عقله، لذا لا دخل، لا مسؤولية للعلّة الخارجية إذا ما تعلق الأمر بالإنسان، أمّا وقد تعلّق الأمر بالحيوان فإن الحيوان "براءة" من تحمّل تبعات سلوكه، فمقولة الحريّة، المسؤولية، الإرادة، الاختيار التي تنسحب جميعها على الحيوان، ومن هنا نتبين مدى تركيز الخطاب الفلسفي الانتروبولوجي الكانطي على أهميّة العقل، أو ليس العقل هو المسؤول عن طبيعة السلوك ونمطه؟ فالعقل هو ـ مرّة أخرى ـ المشرّع المطلق إذا ما تعلّق الأمر بالمملكة الإنسانية فهو الواضع لما يسمى "الأوامر والنواهي".

ما هي وظيفة الأوامر والنواهي؟ وما تجلياتها؟

نتبين أن هذه الأوامر تتعلّق بتحديد سلوك الإنسان مثل "لا تقتل لا تزن.. أحب لجارك ما تحب لنفسك" تكمن أهميّة الأوامر والنواهي، كما يقول فرويد في كتاب "ساهمت في ترويض الغرائز اللا اجتماعية": والغريزة موروث بيولوجي.

تسعى الغريزة إلى تحقيق ما يسميه فرويد الطاقة الليبيدية. إلا أنّ الإنسان، في غياب الأوامر والنواهي، في غياب الأنا الأعلى، في غياب الضمير الجمعي، في غياب الشرطي، يسلك وفق ما يسميّه فرويد "مبدأ اللّذة". ذلك لأن ما يسميه فرويد أيضاً مبدأ الواقع مازال لم يتشكل بعد لدى الإنسان خاصّة في حالة الطبيعة. فوظيفة الأوامر والنواهي، الدين والأخلاق، المراقبة والقصاص هي التهذيب والتثقيف والحدّ والكبت من سلطة الغرائز التّي تعيش الزمان المتوحّش، فالثقافة أيضاً تقذف بالإنسان من "الفضاء الوحشي" إلى "الفضاء المدني" ترتقي به من زمن اللاّ مدني إلى الزمن المدني، وتحيد به من طريق الحريّة المطلقة (La liberte' absoloe) إلى الحريّة المدنية وفق التحدي الروسوي في كتاب "العقد الاجتماعي". فالحيوان أيضاً لا رقابة ولا أوامر ولا نواهي ولا ضمير ولا تشريط ثقافي يحدّ من "أغرز غرائزه". فالالتجاء الكانطي إلى مقولة السبّب الخارجي شرعي، فهو بذلك أراد أن يحدد الهوة أو يرسم الخط البياني بين حيواني الحيوان وبين حيواني الإنسان، ألم يقل كانط إن التربية - الثقافية، الأوامر والنواهي تحوّل الحيوانية إلى إنسانية. إذا كانت الثقافة، الأوامر

والنّواهي تحوّل الحيوانية إلى إنسانية. إذا كانت الثقافة تكتسي هذه الأهمية، وإذا كانت تؤنسن الإنسان فما هي تجلياتها؟ وهل تتجلى في ما هو مادّي فقط؟ أم في ما هو روحي رمزي فقط؟ أما في المادّي والروحي والرّمزي معاً؟

إذاً إن الإنسان ثنائي الانتماء "بغرائزه ينتمي إلى المملكة الحيوانية" وبأوامره ونواهيه ينتمي إلى المملكة الإنسانية فلاشك أن الثقافي يتمظهر عبر السلوكات والمعتقدات. إن الثقافة تشكل البيئة الثانية التي يتنفس من روْحنِها الإنسان إذ أن الفرد يحبّ ويكره يتمنى ويرجو ويحتجّ ويحلم ويغضب الخ.. من خلال ثقافته. فالثقافة هي إطار الإسناد الأساس بالنسبة للفرد والجماعة حسب هيروسكوفيتش في كتابه "اسس الانتربولوجيا الثقافية" لذا فإن السلوكات تفسر وفق السياقات الاجتماعية، وتخضع لشبكة من المثيرات معقدة، فالمعقول إنما هو معقول ثقافي، والسوي سوي ثقافي والجنون جنون ثقافي وحتى أكثر الصفات التي كنا نعتبرها حميمة ملازمة بنيوياً لنا، أصبحت بعد ثورات العلوم الانتروبولوجية المعاصرة صفات ثقافية:

الذكورة والأنوثة هاتان الصفتان الحميمتان قد انفجرتا، أمام النقد الانتربولوجي المعاصر. ألم يقل روزاك في كتابه "ذكورة وأنوثة".

يلعب هو دور الذكر وتلعب هي دور الأنثى وهو يلعب دور الذكر لأنها تلعب دور الأنثى.. ولو لم يكن يلعب دور الذكر لكان على الأرجح

أشد منها أنوثة.. إلا في الحالات التي تكون فيها مسرفة في لعبة الأنوثة. ولو لم تكن تلعب دور الأنثى لكانت على الأرجح أشد منه ذكورة. إلا في الحالات التي يكون فيها مسرفاً في لعبة الذكورة. وهكذا يزداد لعبه شدة، ويزداد لعبها نعومة..".

هنا "لعبة" الذكر، كما تؤكد على ذلك الثقافات القضيبية الرجالية الفحولية، تتمثل في تلقين وحقن دماغ الذكر بأن يكون شديداً وعنيفاً عاقلاً حكيماً بطلاً مقداماً حائزاً لكل ما يمنحه السيطرة كالعنف والبطش، لذا تنسب هذه الثقافة الذكر إلى الحكمة والعقل، في مقابل هذا الإطراء الاحتفالي الطقوسي والحكمة والشدة، والمبارزة، تشترط أنوثة الأنثى ثقافياً الميوعة والنعومة واللزاجة العاطفة والحدس والرومنطيقية.. ألم يقل هيدجر: "بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الرديء"، وإن العواطف، حتى أجملها لا مكان لها في الفلسفة، فيبدو إذن أن الأنثى دفعت ولا تزال تدفع إلى مناطق الانفعال: الشعر، الأسطورة، الشعوذة، الزّينة، التبرّج، الكيد فتبدو الفلسفة، الحكمة، حكمة السيطرة على الانفعالات وقتل جواسيس النفس أقدس من أن تمارسها المرأة ويفسر بعض المفكرين المعاصرين بريان آسلي هذا الموقف الذكوري بإرجاعه إلى ما يسميه "عقدة هشاشة القضيب".

لقد فجرت الأبحاث الانتربولوجية، بعد الدراسات الميداينة التي قامت بها مارجريت ميد والمتعلقة بالقبائل البدائية، المستندات المعلن عنها والسرية والتي كانت تمثل "تحصيل حاصل" لدى العقل القضيبي.

وتأكيداً على أهمية الثقافة لدى الإنسان يعلق كافين رايلي[1] قائلاً: "قد لا تكون معتقدات القبائل الثلاث، يتحدث رايلي عن قبائل الأرابيش ومندوجومور وتشامبولي" وسلوكها أنموذجاً لمعظم الشعوب البدائية ولكن فيها من التنوع ما يوحي بأن السوي أو ما يقال له الإنساني لا وجود له البتة بين الرجال والنساء.. يولودون ولديهم إمكان الشدة واللين والعدوانية أو السلبية "الذكورة والأنوثة" ولا مناص من تعليمهم أن يكونوا مثل هذا الجنس أو ذاك.

ماذا يمكن أن نستنتج؟ مرة أخرى يمكن لنا أن نؤكد ما قاله رايلي: "بأن التجمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة"

على الرغم من التأكيد على أهمية "التشريط الثقافي" وعلى دور التربية والأسرة في هيكلة النماذج والأنماط المختلفة للشخصية، شخصية عدوانية، أو سادية، أو مازوشية، أو سادية ــ مازوشية، وعلى أن المعطيات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية تشكل جميعها عنصراً محدداً إلى جانب المعطى النفسي، فإن العقل البشري لم يكن دائماً يمارس الرقابة الذاتية، بل إنه بدوره كما يقول هيجل قد عرف تطوراً خلال التاريخ، إذا كان في مرحلته الجنينية يعيش حالة الطبيعة أي أن العقل لم يكن عاقلاً، لم يكن مربياً وعلى المربي، كما يقول ماركس "أن يكون مربياً"، فالمعقول إذن إنما هو معقول تاريخي ثقافي.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات يكون كانط قد أدخل على العقل البشري صفات سبحانية مثالية إذ جعلته المشروع الأساس للسلوك البشري

1 راجع فصل "الذكر والأنثى ولعبة المهد" لاحقاً.

وباختصار كأنما العقل قد قذف به إلى الإنسان هبة وهو مكون ناضج كأشد ما يكون النضج وكأنه ظهر من أول وهلة في مرحلة الرشد. لم يعرف الانكسار والانتصار، وكأنه لم يخضع إلى جدلية "الخفاء والتجلي"، كأنه تكون مرة واحدة إلى الأبد، فكان كانط لا تاريخياً في تصوره للعقل.

لقد جرح فرويد العقل البشري الميتافيزيقي في أكثر المواطن حميمية لديه، كما فعل نيتشه، إذ ذكر كل من صاحب كتاب "إبليس في التحليل النفسي" وصاحب كتاب "هكذا تكلم زرادشت" الأنا البشري وبين كل واحد منهما بطريقته أن الأفكار "الواضحة والمتميزة" حسب لغة ديكارت، ليست كذلك، وأن ظهور القيم التي تنتسب إلى العقلانية بصروحها الشامخة فعلاً لم تُبْنَ إلا شيئاً فشيئاً على أنقاض أكثر "الأشياء" حميمية وهي الغرائز: "اللذة والليبيدو والشبق وعلى أنقاض بنية إرادة الحياة وفق المصطلح النيتشوي. إن سكوت كانط عن جدلية القاع الاقتصادي الاجتماعي التاريخي بالقمة، الفكر، المبادئ السامية أو المنحطة جعله ينظر إلى العقل البشري المشرّع وفق مصطلحه خارج التاريخ، وكأننا به يماهي دون شعور بين الطبيعة وتاريخ الحيوان وتاريخ الجماد الذي لا تاريخ له، لأن "سلوكيات" هذه الأشياء الطبيعية والكائنات إنما هي سلوك تكرار مغلق، بينما السلوك الإنساني سلوك مفتوح. فالعقل إذن إما أن يحرر وإما أن يسلب الحرية.

فكيف ينظر هيجل إلى حالة الطبيعة وانطلاقاً من أي معطى نظري نقد مفهوم حالة الطبيعة؟

نقد مفهوم حالة الطبيعة

تمثل إشكالية الطبيعة والثقافة والتمفصل بينهما محوراً أساسياً، إذا عمد الإنسان العارف من خلال تفكيك هذه الإشكالية إلى الوقوف على ما يمكن تسميته بالثوابت البنيوية التي تجعل من الطبيعي طبيعياً، ومن الثقافي ثقافياً. من هذا الأفق النظري الطبيعة والثقافة تطرح عدة مسائل نظرية مثل مسألة الطبيعية الإنسانية وهل أن للإنسان طبيعة أصلاً وهل أنها ثابتة أو أنها متحولة؟ أليس الإنسان كما عرف الفيلسوف كاسبور "حيوان رامز" فيمكن معرفته من خلال طاقته على الترميز؟

فما إطار رصدنا لأحد العناصر الأساسية في إشكالية الطبيعة والثقافة تتنزل محاولة الفيلسوف الألماني هيجل حيث يتناول إشكاليات الحالة الطبيعية ممارساً وناقداً بعض الأطروحات التي ساهمت في بلورة هذه المسألة.

فما هي مآخذ هيجل على مفهوم الحالة الطبيعية؟

لقد وردت عبارة أن الحالة الطبيعية هي "حالة منافية للحرية" فما الذي يعنيه هيجل بهذه العبارة وما هي الاستتباعات المنطقية؟ وهل حقاً

وجد الإنسان في حالة الطبيعة؟ وما هي مقولة حالة الطبيعية فلسفياً؟ أي الأطروحات عمد هيجل إلى دحضها؟ وأي الفلاسفة يعني هيجل بنقده؟

إن مفهوم "حالة الطبيعة" (I'etat to nature) من المفاهيم المركزية في محور الطبيعة والثقافة شأنه في ذلك شأن مفهوم الطبيعة الإنسانية فما الذي يمكن أن يعنيه مفهوم: حالة الطبيعة؟

إن حالة الطبيعة وحسب لغة فرويد، في كتابيه "مستقبل وهم" و"قلق في الحضارة" تعني غياب "الأوامر والنواهي" والأوامر والنواهي لا تتشكل إلا بظهور الثقافة. أليست الثقافة كما عرفها الخطاب التحليلي النفسي الفرويدي مجموعة من الأوامر والنواهي، وكذلك هي "كل ما ارتفع بواسطته الإنسان عن الشروط الحيوانية وعن حياة البهائم".

الحيوانات مثلاً لا تعيش إلا زمناً واحداً وهو مما يمكن تسميته بالزمن المتوحش فلا مكان ولا إمكانية للحيوانات أن تعيش "الزمن الثقافي" أو "الزمن المدني" أو "الزمن الاجتماعي" مع الملاحظ أن حالة الطبيعة كما يبين ذلك هيجل لا وجود لها على الإطلاق، ذلك أن الشواهد التاريخية تعوز إلى حد بعيد الباحث في العثور على مجتمع إنساني وهو لا يزال يعيش حالة الطبيعة.

فكيف ذلك؟

يكفي أن نقول "مجتمع" حتى يتبادر إلى الذهن للتو حالة مجموعة من الأفراد تواضعت على العيش سوياً، ويكفي أن ننسب ونتلفظ بكلمة

مجتمع حتى يتبادر إلى الذهن مباشرة التواصل والتعاقد ورغبة العيش سوياً مما يفترض ضمن ما يفترض، إيجاد أداة للتواصل ألا وهي اللغة التي هي مؤسسة رمزية اجتماعية لا تعبر فقط عن نقل الأفكار التي تشعر بها الذات وإنما تعبر عن الذات الجماعية، فاللغة لم توضع، كما هو متعارف عليه، للكشف عن "الحقيقة" وإنما أيضاً يمكن أن تحجب حقيقتنا عن الآخرين. كما أنها تقوم بوظيفة سريرية، عيادية، استشفائية كما هو الشأن بالنسبة للمحلل النفساني الذي يكشف لدى مريضه عن طريق ترددانه وزلات لسانه عن أعراضه المرضية.

لقد ذهب كلود لفي شتراوس إلى أن أميز ما يميز الإنسان ليس كونه "حيواناً صانعاً" وإنما كونهُ حيواناً يستعمل اللغة ، Homo – loquax – فأميز ما يميز اللغة قابليتها لأن تنتقل من لسان إلى لسان، قابليتها للترجمة، فأخص خصائص الإنسان هي الثقافة وأكثر العناصر ثقافة إنما هي اللغة، وأميز عناصرها هو الرمز. حتى وإن كان الحيوان يتواصل، فإن تواصله يتم عبر آليات حركية أو عبر التصويت أو إفراز بعض الروائح واللغة إذن ميزة الإنسانية ثقافية اجتماعية بامتياز.

إن مقولة حالة الطبيعة لا تشير إلى واقع عياني فعلي ملموس واقع معيش وإنما تشير إلى كونها إجراءً منهجياً افترضته ضرورة البحث النظري ويمكن لنا أن نجازف بالأطروحة التالية، وهي أن اللغة من أخطر الأسلحة النظرية التي استعملها الإنسان بعد أن تفنن في نحتها، فعن

طريق اللغة فتح الإنسان قارة الحقل السياسي ولكن ليست أية لغة، وإنما اللغة عندما تطوع لأساليب البيان والخطابة، وإلا فما معنى حديثنا عن "سحر البيان"؟ فالخطابة تخاطب الوجدان وما تنهدّ إليه كل الخطابات الإيديولوجية: دينياً إسلامية أو اشتراكية أو ليبرالية رأسمالية فإنها تهدف إلى تجنيد المخاطبين ورص صفوفهم لتحقيق مشروع مأمول سواء كان الهدف منه تفجير البنى القائمة بأخلاقها ودينها وتوزيع الثروة أو الهدف منه المحافظة والإبقاء وتجذير وترسيخ نظام الأشياء القائمة؟ لا مفر للعقل الإيديولوجي من التوسل إلى اللغة لتسعفه ببليغ الخطاب قصد الهاب الوجدان وإشعاله تصفيقاً وولاءً وتأييداً للحاكم الذي هو، وفق زعم الإيديولوجيا دائماً على حق.

فالأيديولوجيا، عن طريق اللغة، تسعى إلى تعطيل آليات العقل النقدي إذا ما كانت الإيديولوجيا رجعية محافظة أما إذا عمدت هذه الأيديولوجيا إلى التسلح بالعقل النقدي فهي لا تطلب منهم غير حسهم الإشكالي وملكة النقد لديهم. مرة أخرى، فإن اللغة هي التي ترسم الخط البياني بين الحيواني والإنساني. لقد تفطن الخطاب السفسطائي إلى خطورة الكلمة فجعل منها أكثر الأسلحة تداولاً في المجتمع الاثيني في عصر سقراط وأفلاطون لضمان الحضور السياسي في هذه المدينة.

يقول هيجل في كتابه "توطئة في الفلسفة":

"حالة الطبيعة بأنها حالة مثلى بالنسبة للإنسان سواء تعلق الأمر بالسعادة أو الطيبة الأخلاقية. يجب أن نلاحظ أولاً أن البراءة من حيث هي كذلك لا تكتسي أية قيمة أخلاقية نظراً لأن الشر لم يظهر بعد، ولأن الدوافع لارتكابه لم تظهر للوجود. أما من ناحية ثانية، فإن هذه الحالة، حالة الطبيعة، إنما هي حالة يهيمن عليها العنف والجور ذلك أن البشر لا ينظرون إلى بعضهم إلا من جهة كونهم كائنات طبيعية، بينما هم غير متساوين من هذه الزاوية أي زاوية الطبيعة سواء فيما يتعلق بالقوى الجسمية أو الاستعدادات الذهنية، فهم يعمدون إلى العنف واستعمال الحيل ليوقع بعضهم ببعض وهو ما يمثل عنصر الاختلاف بينهم، ومما لاشك فيه أن العقل ينتمي بدوره إلى حالة الطبيعة وهي الحالة التي يسيطر فيها عليه العنصر الطبيعي.

يتوجب على البشر إذن أن يفوزوا بأنفسهم ويخرجوا من هذه الحالة ليدشنوا حالة أخرى تسود فيها "الرغبة العاقلة"[1].

فماذا يمكن أن نستنتج، انطلاقاً من تحليل القول الهيجلي لحالة الطبيعة؟

لقد ورد في الشاهد الذي بين أيدينا ثلاث عبارات تنتمي إلى المعجم العنفي وهي "الخشونة" و"الجور" و"العنف" وتتضمن الخشونة ضمن ما تتضمن شظف العيش لغياب البطانة الاصطناعية ثم تعني ضمن ما تعنيه، القسوة في العلاقات والتعامل الدموي بين الإنسان والإنسان والحيوان.

---

1 هيجل: البروبيد وثيقاً للفلسفة بتصرف طفيف.

فهذا المعجم يحيلنا على الخطاب الفلسفي لدى توماس هوبس الفيلسوف الإنجليزي وخاصة موقفه الانتروبولوجي وتحديداً تصوره الذي يقدمه في كتابه "التنين" إذ يصرح: "إن الإنسان عدو الإنسان" "الإنسان ذئب الإنسان" (Hono Honini Lupus) وقبل تدشين المجتمع المدني، أي قبل أن يصبح الإنسان رباً للإنسان تسود العلاقات الذئبية بين من يسمى في معجم التحليل النفسي "الذرات الحيوية"، إذ كل منها تسعى إلى "الارتواء" و"الإشباع" مهما كلفه ذلك من ثمن. وإذا عمدنا إلى المعجم الفرويدي لنتوسل به التعبير عن هذه الفكرة أمكننا القول إن الإنسان وفقاً لحالة الطبيعة، إنما يقوده مبدأ اللذة، ويصرح فرويد وفق صياغة استفهامية إنكارية "هل تتصورون جميع تلك النواحي وقد رفعت؟ في مثل هذه الحالة يكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة لكم دون تردد، أو أن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم أو أن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه دون أن تأخذوا موافقته، ألاكم سيكون ذلك جميلاً وما أكثر الملذات التي ستقدمها لنا الحياة"؟!..

نلاحظ مدى تقارب المعجمين ذلك أن فرويد يتحدث عن الاستيلاء وهو عنف، ويتحدث عن القتل وهو عنف، وعن الاختلاس وهو عنف، وعن اللذة وهي عنف واللذة عنف بالمعنى الذي حدَّده جورج باتاي فالإنسان أنتج العنف والطبيعة تواجهه بالعنف فاصطدم العنف بالعنف، فإذا ما واجهت الطبيعة الإنسان بالأقدار: كوارث وموت، فإن الثقافة

تتوصل إلى ترويضها عن طريق الخضوع لها ومن هنا ولدت أنواع وضروب مختلفة من الديانات سعى الإنسان إلى أن يجعلها واسطة بينه وبين الطبيعة ليحتمي بدرعها ضد الأفكار تلك التي يسعى إلى الانفلات منها، كما عمد الإنسان إلى إنتاج آلياتٍ واستراتيجيات وخطط للإفلات من الآخر l'autre أي من الإنسان ذاته ساعياً إلى تدجينه أي لإخضاعه فكانت ولادة القيم الأخلاقية مثل الأمر الأخلاقي لا تسرق أبداً.

ووفق تصور أنجلس للمسألة الأخلاقية فإن المجتمعات الإنسانية لم تعرف السرقة إلا بانقسام المجتمع إلى طبقات مالكي وسائل الإنتاج والثروة وطبقة من لا يملكون سوى قوة سواعدهم، فبظهور الملكية الفردية ظهرت مثل هذه الأوامر والنواهي التي من أهم مهامها تحصين المصالح الطبقية: حماية الملكية الخاصة.

إن ما يعنينا في هذا المجال، وتحديداً أمام الوثيقة الهيجلية التساؤل عن وجود أو عدم وجود حقيقة واقعية تشير إلى توفر حالة طبيعية خالصة، فهل حقاً يوجد الإنسان وهو بمثابة الخام يعيش على الحالة الطبيعية؟ إن لم يكن الأمر كذلك فما هي القيمة النظرية والابستمولوجية لمقولة الطبيعة الإنساينة وتحديداً "حالة الطبيعة"؟

أكدت دراسات الانتربولوجية والاجتماعية على أن حالة الطبيعة l'etadenature، ليست مدعمة من جهة وجودها تاريخياً إذ لا يمكن أن ننعت ما سمي في معجم الأطروحات الاستعمارية بـ "المجتمعات البدائية"

أو "المجتمعات المتوحشة" بأنها مجتمعات تغيب فيها الثقافة. فحتى هذه المجتمعات المسماة وفق تعبير لكود ليفي شتراوس واشلي مونتاجيو[1] "المجتمعات المتوحشة"، لها ثقافتها التي تستجيب، وبطريقتها الخاصة إلى تلبية الحاجات الأساسية المادية والنفسية لأفرادها. هكذا بات من الواضح ولو نسبياً غياب الإنسان في حالة الطبيعة. فهل من مبرر لاستعمال هذه المقولة؟

إن لهذه المقولة وظيفة إجرائية نظرية اقتضتها الضرورة المنهجية، فهي إذن لا تشير إلى واقع عيني معيش بقدر ما تشير إلى "فرضية فلسفية" كما هو الشأن بالنسبة لما يسمى، وفق المعجم الشتراوسي، إشكالية التمييز بين الطبيعة والثقافة أي التمييز بين الثابت البنيوي المنحدر بيولوجياً للإنسان وبين موروثه الاجتماعي الثقافي.

نجد صاحب كتاب "المدارات الحزينة" وكتاب "من العسل إلى الرماد" يؤكد على استحالة وجود حالة إنسانية خام، ذلك أن الطبيعي والثقافي يشكلان نسيجاً واحداً وما التمييز بينهما، أي التمييز بين الطبيعي والثقافي والتمييز بين الموروث البيولوجي والموروث الاجتماعي إلاّ استجابة للدواعي النظرية، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، فإن الثقافة ليست مجرد رداء يلبس ويخلع متى شئنا وأنّى شئنا ذلك أن الإنسان يحب ويكره، يفرح ويترح.. من خلال ثقافته، فالثقافة إذن تحدد أكثر العناصر

1 انظر كتاب (الدحض العلمي لأسطورة التفوق العرقي" (التوثيق لاحقاً).

حميمية لدينا، الذكورة والأنوثة مثلاً ليستا صفتين طبيعيتين كما علمنا الوعي الوثوقي الدوغمائي الذي سعينا إلى تسميته "الوعي الإسمنتي المسلح" إذ ينسب هذا الوعي متوالية من النعوت تخلع على الرجل صفات العقل والمروءة والقضيبية والعلم والمعرفة والحكمة والإقدام الفحولي المعرفي وينسب بالمقابل إلى المرأة متوالية من النعوت "التشريفية" كالتقلب، و"الإبليسية" والميوعة والكيد: إن المرأة ناقصة عقل ودين كما تعتبر غالباً بأنها شبق وجنس مفعم.

لقد أصيب التشريط الثقافي الذي أملاه الوعي الدغمائي بخيبة نتيجة عقوق الأبحاث الأنتروبولوجية المعاصرة التي لم تعد تنظر إلى الجنس الخشن" نظرة آياتية سبحانية إذ أن هذه العلوم الانتربولوجية طعنت "الأنا القضيبي"، "الأنا الأبوي"، و"الأنا الفحولي" في أكثر حميمياته حميمية إذ وكما يقول كافين راييلي "الرجال والنساء يولودون ولديهم إمكان الشدة واللين والعدوانية أو السلبية. الذكورة أو الأنوثة. ولا مناص من تعليمهم أن يكونوا مثل هذا الجنس أو ذاك وهكذا فإن التجمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة" ومن هنا نستنتج أن الثقافة هي التي لطفت "الجنس اللطيف" وأن الثقافة هي التي "خوشنت الجنس الخشن".

إن قيمة مقولة حال الطبيعة - كما أشرنا إلى ذلك مراراً - لا تشير بالضرورة إلى واقع تاريخي فقط وظيفتها أداتية ومنهجية ومع الملاحظ أنه بالإمكان الاستناد إلى علوم الحفريات لتحدي الأشكال الأولى

لنمط المجتمعات الغابرة تلك التي شهدتها الإنسانية عند تشكلها الأول منذ مرحلتها الجنينية.

لقد وصف هيجل حالة الطبيعة بالخشونة والعنف والجور وبذلك ينزع عن الإنسان الصفات "الملائكية" تلك التي خلعها عليه فيلسوف "العقد الاجتماعي" جان جاك روسو؛ فالإنسان من منظور هيجل لا يمكن له أن يعرف عصراً ذهبياً ولا يمكن له كذلك أن ينسب إلى البيئة الأخلاقية ذلك العقل البشري وفقاً للتصور الهيجلي، لم يعقل ذاته، لم يتحرر من ربقة العناصر الطبيعية فيه إلا بعد أن اغترب عبر التاريخ ومن خلاله.

فما يقود الأطروحات الهيجلية هي فكرة التطور، والتطوّر لابدّ أن ترسم له بدايات أولى على أقلّ تقدير، وبذلك يكون الخطاب الهيجلي قد تجاوز الملائكية الرّوسوية فيما يتعلّق بالإنسان والعقل، والوثوقية الكانطية التّي نظرت إلى العقل وكأنه "خارج التاريخ" بينما هيجل ينزّل العقل ليجعله في التاريخ. مقيماً فيه معبراً عن ذاته من خلاله، فالتحرّر من الطبيعة، الطبيعة الطبيعية، والطبيعة الإنسانية يتطلب ضمن ما يتطلبه الاغتراب ألم يؤكد هيجل قائلاً لابد من الاغتراب للظفر بالحريّة ومعرفة الذّات؟ إذا كانت مقولة حالة الطبيعة تقوم بدور إجرائي فإنها ستوظّف لدى ضرب آخر من الخطابات وهو الخطاب التحليلي النفساني الذي سيفترض بدوره وجود حالة طبيعية يكشف من خلالها عن طبيعة ما يسمى بالطبيعة الإنسانية ما إذا كانت خيّرة ومسالمة أم عدوانية عنيفة، ويشرّع بالتالي إمّا لمراقبتها وكبتها وإما لفكّ عقالها وتحريرها.

دور الثقافة من منظور التحليل النفسي الفرويدي

تختلف المقاربات المتعلقة بالإنسان، إذ منها ما اتخذ بعداً بيولوجياً ومنها ما اتخذ بعداً فلسفياً ومنها ما اتّخذ بعداً اجتماعياً ومنها ما اتخذ بعداً فلسفياً. إذا كان الإنسان يمثل الموضع الأساس في العلوم الإنسانية فإن الإنسانيات في مرحلتها المعاصرة عمدت إلى تفكيك الرموز الثقافية التي أنتجها الإنسان، والتّي سعى من خلالها إلى السيطرة والتحكّم في الطّبيعة، والتحكّم في طبيعته الغرائزية: ألم يعرّف أرنست كاسيرر الإنسان بأنّه "حيوان رامز"؟ والرموز إنما هي الممثل الأساسي للثقافة، أليست الثقافة جسداً من الرموز ذات الدلالات الوظيفية المختلفة؟

في إطار تحديد مفهوم الثقافة وأهميتها في حياة الإنسان يساهم فرويد من موقع المحلّل النّفساني في بلورة إشكالية الطّبيعة والثقافة وذلك من خلال كتابه "مستقبل وهم" وكتابه "قلق في الحضارة[١]".

1 انظر للتعمق مثلاً:
Psychanalyse tt the'one de la culutre – p. Kaufmann de: Denoeil Gautheir 1974
وخاصة الفصل ٤ والفصل ١ والفصل ٣ يتعلّق بتصور فرويد للثقافة.

يبيّن فرويد أهميّة الثقافة في أنسنة الإنسان رغم عنفها المسلّط ضدّ الغرائز. فكيف حدّد فرويد خصائص الطبيعة الإنسانية؟

وما هو ثابتها البنيوي؟

ما الثقافة

وما هي تجلياتها؟ وكيف يتعامل الفرد معها؟

وهل أنّها ترتفع حقاً بالإنسان فوق الشروط الحيوانية؟ كيف تمارس الثقافة عملها مع الأفراد؟

هناك إشارات مكثّفة للعنف فما علاقة الثقافة بالعنف؟

هل من مأخذ على التصور الفرويدي ولعلاقتها بالإنسان.

ينطلق فرويد من فرضية فلسفية تتعلق بما يسمّى "حالة الطبيعة" (I'tat de nature) فما هي خصائص حالة الطبيعة؟

يصف فرويد حالة الطّبيعة حالة التوحّش، حالة العدوانية، العنف، البطش أي الاستبداد.. السّرقة.. الاغتصاب ممّا يعني أنّها حالة الموت الشنيع "بلغة هوبز".

حالة الطّبيعة:

غياب الأوامر.. غياب الأخلاق.. غياب الدّين.. أي غياب المحرّمات.. غياب المراقبة والقصاص.. سيطرة الغرائز وهذا يعين غياب القيّم المدنية غياب الأنا الأعلى والضمير.

يلتجئ فرويد في حديثه عن حالة الطّبيعة إلى معجم التحليل النفسي وإلى المعجم الذّي ورد في الفلسفة السياسية لدى هوبز في كتابه "التنين" حيث وصف الإنسان في حالة الطّبيعة بأنه "ذئب الإنسان" يعيش حرباً كونية:

- حرب الفرد ضد الفرد - حرب الفرد ضد الجماعة - الجماعة ضد الفرد - حرب الجماعة ضد الجماعة. أي الحرب الشاملة.

كذلك بالنسبة لهوبز لا يمكن الحديث عن أيّة قيمة، فلا قيم جمالية ولا قيم أخلاقية ولا قيم دينية ولا عرفية. فالحديث عن هذه القيم في حالة الطّبيعة حديث غير شرعي، فلا نتحدّث عن القيم الأخلاقية إلا بعد تاسيس المجتمع المدني، الذّي يخرج منه الكائن من طور الحريّة إلى طور الحريّة المدنية.

يستند فرويد إلى هذه الفرضية، فرضية حالة الطّبيعة، ليبحث في البداية الأولى لتشكّل المجتمع المدني فاكتشف وراء ظهوره المحرّم أو الحرام.

فما هي وظيفة المحرّم في الحضارة:

بالنسبة لفرويد، اقترن ظهور المجتمع المدني بجريمة قتل: قتل الأبناء للأب الذي احتكر لنفسه كل مواطن اللذة وكل وسائل الرَّدع والقسر. فاتفق الأبناء على إزاحة هذا العائق أمام تحقيق رغباتهم.

الرغبة هي الدافع إلى الاستيلاء الأبوي والرغبة هي التّي دفعت أيضاً بالأبناء إلى القتل، فما كان من الأبناء إلاَّ الندم.

بالنسبة لفرويد، يرتب تأسيس المجتمع المدني بظهور الفكرة الحرام والمقدّس والمدنّس! إذ أنّ "الذّرات الحيوية" لا يقودها: غير مبدأ اللّذة،

وبظهور فكرة الحرام يتشكل مبدأ قامع يمارس القهر والإخضاع والكبت والحمل على الطّاعة ويمنع الفرد من الارتواء المطلق لجميع حاجاته.

فيخلق فكرة الطّاغية والقانون والأعراف والدّين عبر تصورات مختلفة منها ما هو سحري أسطوري ومنها ما هو ديني.

إذا كانت الإنسانية قد أوجدت لذاتها - خلافاً للحيوانية - كوابح أنتجتها من خلال ما يسمى بالثقافة، فما الثقافة؟ وما هي تجلياتها؟

يمكن اعتبار تعريف الثقافة إشكالاً ذلك أنّ هيروسكوفيش يؤكد على أنه يوجد ١٦٠ تعريفاً لهذه الكلمة[1].

إزاء اختلاف بين علماء الانتروبولوجيا والفلاسفة ومؤرخي الأفكار حول صياغة تعريف موحّد للثقافة صاغ هيروسكوفيتش تعريفه الخاص كالتالي: "الثقافة إنّما هي كلّ ما أضافه الإنسان إلى الطّبيعة وإنّها كل ما يعارض الخام أي أنّها كل ما هو اصطناعي وأنّها مجرّد استجابة لما هو بيولوجي".

فتعريف الثقافة لدى علماء الانتروبولوجيا والفلاسفة ومؤرخي الأفكار منهم من ركّز على بعدها الوظيفي كما فعل فرويد عندما عرّف الثقافة بقوله: "الثقافة الإنسانية، أقصد بها كل ما أمكن للحياة البشرية

---

1 راجع كتاب: "elements d'ethologei" الجزء الأول صفحة ٣١ ــ الفقرة الثانية ــ لمؤلفه كروسوال Robert Gresswell الناشر: Amand colin 1975، يشير الكتاب إلى إنه يوجد ٣٠٠ تعريف للثقافة.

أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن حياة البهائم فهي تضم من جهة أولى كل المعرفة وكل المقدرة اللتين اكتسبها بني الإنسان ليسيطروا من خلالها على قوى الطبيعة وتنطوي من الجهة الثانية على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم وبوجه خاص لتوزيع الخيرات المتاحة.

فالثقافة من وجهة نظر فرويدية ميزة إنسانية بالشمولية ولا تهتم بجزء واحد من حياة الإنسان وإنما تغطي كل حاجاته، إنها أداة لتحويل الخام الطّبيعي إلى اصطناعي وتحويل الحيوية الفردية إلى كائن اجتماعي.

تحوّل الحيويّة الفردية من العيش لذاتها إلى العيش للمجموعة وضمنها يصبح الفرد ليس ملك نفسه في المجتمع وإنّما ملكاً للجماعة أيضاً.. فالثقافة مجموعة قوانين وتشريعات تقوم بوظيفة إجرائية تتمثل في التواصل والانسجام والتآلف والتكاثف بين أفراد المجتمع الواحد. ألم يقل فرويد في "مستقبل وهم" بأن الثقافة هي "مجموعة من الأوامر والنواهي".

هدف الثقافة من منظور فرويدي، إنّما هو توزيع الخبرات بين أفراد المجتمع، وفي هذه الوظيفة اعتراف ضمني بأنّ "العدالة" و"السّعادة" و"المساواة" لا تطرح في الفضاء ما قبل المدني لأنّ هذه المرحلة إنّما هي مرحلة ما قبل تاريخية بالنسبة للإنسانية إذ أنّ المحدّد الأساسي فيها هو الطاقة اللّيبيدية الأيروسية.

إن المجتمعات الإنسانية هي مجتمعات تاريخية بينما الحيوان والطّبيعة لا تاريخ لهما إذ أنّها تكرارية. فالنحل مثلاً كان ولا يزال متحدثاً ينتج خلايا سداسية الشكل دون أن يتعلّم ايّ ضرب من ضروب الهندسة المعمارية فهو يتحرّك ولا يعلم، كما يقول ديكارت متحدثاً عن الحيوانات مستعملاً كلمة "آلات". فالدّجاج لا يهرب لرؤية الثعلب لأنه تمثّل، أو أدرك، فعل الثعلب معه، لكن يهرب بمجرّد رؤيته للثعلب ميكانيكياً. فسلوكه لا ينتسب إلى العقل والوعي إنما ينتسب للغريزة. وحتّى وإن كان تطوّر الحيوانات قد حدث وفق التصوّر الدارويني فإنّ هذا التغيّر لا يجعل من الحيوانات أو من الطّبيعية كائنات تاريخية. إذا كانت الثقافة أوامر ونواهياً تتجلى من خلال القيم الدّينية والأخلاقية والعرفية وتستقبل الفرد وهو لا يزال "خاماً" كما يقول كانط ولايارس فكيف يمكن أن نحدّد العلاقات الممكنة بين الفرد وثقافته.

يقول فرويد: "إنّ كل فرد هو بالقوة والفرض عدّو للحضارة التي هي في الأساس لصالح البشرية قاطبة بوجه عام" بالنسبة لفرويد نلاحظ أن الصبغة الافتراضية فهو يفترض أنّ كلّ فرد هو عدو الثقافة.

يلتجئ المحلّل النفساني إلى التركيز على البعد العدواني التناتوسي (نسبة إلى تناتوس إله الموت) التّدميري التّخريبي الذّي يغفو في الإنسان ضد كل ما يشكّل عائقاً أمام تحقيق رغبته سواء في صورة الأب أو في صورة أية سلطة أخرى قامعة.

أكّد فرويد على أن الإنسان في حالة الطّبيعة إنّما تسكنه ذئبيّة تجعل التّواصل مع الآخر لا يكون إلاّ لغاية توظيفه واستغلاله واغتصابه، الم يقل فرويد :

"لو ألغيت الثقافة في هذه الحال سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة تروق لكم أو تقتلوا منافسكم وكلّ من يقف في طريقكم أو تختلسوا من الآخر..".

نلاحظ في هذا النص الفرويدي توفّر ما لا يقلّ عن ثلاثة أفعال تتسم بخاصية واحدة ألا وهي العنف والعدوانية والجور.

إن تعامل الفرد مع الآخر لا يكون إلا لإشباع رغبته والارتواء منه وهذه صفة استغلالية واغتصابية ولا مدنية، فالخطاب الفرويدي يستند إلى الخطاب الداروني وبلغة أخرى يستند القول إلى الكتابات الداروينية وبالتحديد إلى الأطروحة الداروينية حول "التنازع من أجل البقاء والبقاء الأصلح" إذن هناك عدوانية معمّمة.

إذا كان الوضع الذّي عليه حالة الطبيعة لا يجعل شروط التأنسن ممكنة فإنّ البشر تعاقدوا وفق المصطلح الهوبزي على أن يتنازلوا عن حرّياتهم الطّبيعية بتسليم مقاليد أمرهم إلى الحاكم القويّ الذّي، كما يقول ابن خلدون له "اليد القاهرة" في مقابل أن يحصلوا على ما يسميه روسو "الحرية المدنية". ترتفع إذن الأوامر والنواهي الثقافية بالإنسان فوق :

أولاً : الشروط الحيوانية

وثانياً : فوق طبيعة العلاقات الحيوانية

ومن هنا ربّما نفهم في هذا المجال قول رالف لنتون : "لولا الثقافة والدّور الذّي تلعبه لكان الإنسان العاقل مجرّد قرد من قردة الانتروبويد

يختلف عنه في البنيان ويتفوق عليه بعض الشيء في الذكاء ولكن ذلك لا يرتفع به عن مستوى الغوريلا أو الشمبانزي"(١)

فالثقافة هي التي أنسنت الإنسان، فما معنى أنسنة الإنسان إذن؟

وفق المصطلح الكانطي يمكن القول أن الثقافة هي التّي تحوّل الحيوانية إلى الإنسانية فنلاحظ أنه لا يوجد مستوى واحد لفعل الأنسنة أو التأنسن.

يقع التأنسن عن طريق تجاوز الشروط الحيوانية للبقاء على مستوى الغذاء، إذا كان الحيوان يتعامل مباشرة مع غذائه فإن للإنسان اليدين اللتين تتمثلان في كل أشكال الأدوات التي اخترعها "لتنوب" بلغة ابن خلدون صناعياً عن الأعضاء التي للحيوان دون سواه كالمخالب والقرون.

ثم إن التأنسن يقع على مستوى الدفاع عن النفس. إذا كان الحيوان يملك استعداداً طبيعياً بيولوجياً عند الولادة فإن الإنسان يأتي إلى العالم وهو أعزل وأعجز الكائنات عن الدفاع عن نفسه ضد خطر الكواسر من الحيوانات وضد الإنسان نفسه، فالإنسان، حسب ابن خلدون، يعوض بفكره ويده اصطناعياً عما لحق به من عجز ومن وجهة نظر بيولوجية فتصبح الآلات امتداداً للأعضاء الطبيعية للإنسان، فالمجهر إنما هو امتداد للعين المجردة ووظيفته الأساسية هي مضاعفة مقدرة البشر على الإبصار كما أنّ المرفعة إنّما هي امتداد اليد.

فمثلما ينتج الإنسان شروط بقائه على مستوى الغذاء، كذلك يؤمن بقاءه على مستوى الدفاع عن النّفس ضد الأقدار الطبيعية "غوائل

1 رالف لنتون: "دراسة الإنسان" مرجع سابق.

الطّبيعة" وضدّ "مكر ودهاء بني جنسه" لأن العدوانية، كما قال ابن خلدون، إنما هي كامنة في الطبيعة الإنسانية، وهنا يلتقي الإنسان والحيوان في الحيوانية. ولكن الإنسان يختلف، بثقافته، عن الحيوان، إذن الخط البياني أو الفاصل بين الحيوانية والإنسانية إنما يكمن في تلك الوسادة الثقافية التّي يخلق عن طريقها الإنسان ضمان بقائه وحسن بقائه أو حتى فنائه، فالثقافة تؤنسن الإنسان، بخلقها القيم التّي من شأنها ألا تجعل اللّذة "السيّد المطلق في بيته" وإنما تجعل لها قوة مضادة: تلجمها، تعوقها، تروضها، تثقفها، فما هي هذه القوة المضادّة أو الرقابة القاهرة؟

إن هذه القوّة المضادة إنما هي مبدأ الواقع الذي يشكل سلطة قامعة تكبح مبدأ اللذة عن طريق المراقبة والقصاص والترغيب والترهيب: الأوامر والنواهي، القانون والأعراف، الدين والمعتقدات، فيصبح الدّين مثلاً أحد المكونات الأساسية المشكلة للأنا الأعلى SUR – MOI إذ أن الدّين باعتباره معتقدات وطقوساً وشعوراً بالتبعية إزاء قوة متعالية تتحكّم في الفرد والجماعة والوجود، فإنّ هذا الاعتقاد يتطلب نكران الذّات واعتبارها، برغباتها بتضخم أناها، إنما هي ضرب من العقوق والعصيان، لذا يفترض أن الدّين الطّاعة والتحكم في "جواسيس النفس"، وفق المصطلحات الدينية كضرورة غضّ البصر لأن فيه استفزازاً وإثارة للرغبّات الطبيعية، كما أن حبّ الجار مفروضُ على المؤمن حتّى لا يشطّ في أنانيته وحتّى "لا يلبّس عليه إبليس" إن مقولة إبليس مقولة مركزة في فهم الأوامر الدينية وغالباً ما نجد مجموعة المصطلحات ذات الدلالة

القمعية القسرية مثل قمع الغرائز، قتل شهوات النفس، الصبّر، إيثار الآخرين عوضاً عن الاسئثار، وكلّ من تركبه الرّغبة إلاّ واختلّ توازنه فكانت أمّه هاوية واختبل في أطواره وحاد عن رشده.

يختلف الإنسان عن الحيوان سواء على مستوى الدفاع عن النّفس أو في شكل إقامته في العالم، فكيف يسكن الإنسان العالم؟

إن وضع الإنسان إشكالي في العالم إذ يبدو أنه يأتيه عرضاً ويغادره عرضاً ويعطي الأشياء المحيطة به معنى ويخلع هذا المعنى حيناً آخر. هناك ضروب من الترّحال الجسدي والثقافي والرّمزي والانتروبولوجي. وإذا كان الحيوان يعيش في عالم التجانس عالم واحد وغياب الاختبار فإن الإنسان. إضافة إلى أنه بنية إمكانية متعددة عند الولادة، أي أنه مجموعة من المشاريع التي توجد بالقوة وتنتظر أن يقدح المجتمع ثقافته زنادها، فإنه أي الإنسان، يجد أمامه ولو نسبياً، إمكانيات مختلفة للاختيار: سواء اختيار العيش أو اختيار الانتحار.

لقد كان الإنسان يتساءل في مرحلة الشكل الأول للمجتمعات تساؤلاً "كونياً" كسمولوجيا ولاهوتياً، ولم يكن سؤالاً انتروبولوجيا فكأن الفكر لم يجعل من ذاته موضع فكر إلا في مرحلة متأخرة.

إذا كان الإنسان مديناً للثقافة، التي لها، كما يقول مالينوفسكي، أسسها البيولوجية، وإذا كان الاجتماع الإنساني ضرورياً، فكيف برهن الخطاب الخلدوني على ضرورة الاجتماع؟ وما هي المستندات التي اعتمدها للبرهنة على نظريته في ضرورة العمران؟

في ضرورة الاجتماع الإنساني

"يولد الإنسان وهو غير مكتمل" هذا ما أقرَّه الخطاب البيولوجي ويتجلى عدم الاكتمال على مستوى:

أ ـ القلب

ب ـ الرئة

ج ـ الجهاز العصبي

وطفولة الإنسان هي من أطول مراحل الطفولة مقارنة بسائر الحيوانات الأخرى، كما أكد "لوسيان مالسون" في كتابه "الأطفال المتوحشون" على أن الأطفال العزل الذين حرموا من كل تعامل اجتماعي إنما هم بمثابة الحيوانات بل دون الحيوانات "التافهة".

فالإنسان هذا "الفرد العاري" في حاجة إلى الاجتماع وفق المصطلح الخلدوني.

يبين صاحب "المقدمة" أن تركيب الإنسان البيولوجي الجسدي قد فرض عليه التماس الغذاء وذلك لا يتم إلا بالتكاتف.

فما هي المستندات النظرية التي اعتمدها ابن خلدون والشواهد الميدانية التي دعم بها أطروحته؟

وكيف حدد الخطاب الخلدوني طبيعة الإنسان في غياب الواعز و"اليد القاهرة"؟

وما هي الشروط التي يفترضها ابن خلدون لاستمرار النوع البشري؟

وما هي علاقة الطبيعي بالثقافي؟

وكيف يمكن لنا أن نحدد المساهمة الخلدونية؟

يستند ابن خلدون إلى إرثه الثقافي إذ يتمثل بأقوال الحكماء والمقصود بالحكماء هنا الفلاسفة الأوائل.

يؤكد أرسطو على أن "الإنسان حيوان سياسي بالطبع" وينخرط الخطاب الخلدوني في أفق الفلسفة السياسية الأرسطية ليبرهن على "ضرورة العمران" أو المدنية.

هناك مفاهيم أساسية يركز عليها الخطاب الخلدوني وهي:

الاجتماع، المدنية والعمران وكذلك مقولة الضرورة. والضرورة، لدى ابن خلدون هي ما لا يمكن للكائنات الحية الاستغناء عنه وإن لم تضمنه أصابها الهلاك.

تنضاف إلى هذه المستندات النظرية شواهد عملية تؤكد على صحة أطروحة ابن خلدون، إذ يشير إلى أن التركيبة البيولوجية للإنسان فرضت عليه الحاجة إلى الغذاء، والغذاء لا يمكن أن يوفره الواحد من البشر.

وهو ما يجعلنا نطرح مسألة طبيعية الطبيعة البشرية في الخطاب الخلدوني.

يقول ابن خلدون: "إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.."

يلتقي الإنسان والحيوان - وفق التصور الخلدوني - في الحيوانية: البطش والعدوانية. كما أن كل من الإنسان والحيوان واقع تحت الضرورات الطبيعية، مثل الحاجات إلى الغذاء، الدفاع عن النفس، النوم، حب البقاء، فالإنسان كما ورد في الكثير من المواقف الانتروبولوجية، ليس ملائكياً، إذ

إنه في غياب الإكراه، بلغة فرويد في غياب الوازع واليد القاهرة، بلغة ابن خلدون يفصح عن ضرب من الذئبية كما حددها هوبز. ألم يقل هوبز "الإنسان ذئب للإنسان"؟ إن الانتروبولوجيا الخلدونية اتسمت بنظرة ميتافيزيقية لأنها اعتبرت أن للإنسان جوهراً أي طبيعة ثابتة، ومن ناحية أخرى اعتمدت على المعاينة لسلوك البشر وسحبت نتائج هذه المعاينة على أن لا طبيعة ثابتة للإنسان وأن "العدوانية" و"البطش" إنما تعودان إلى الثقافة وأن "المجتمعات تعلم أشياء مختلفة" حسب لغة كافين رايلي.

إذا كان الأمر كذلك فما هي شروط استمرار النوع البشري؟

هناك شروط مادية وأخرى نفسية رمزية. إذ كما يقول رالف لنتون: "إنَّ ما يحفز الإنسان على العمل ليس دوافعه أو مثيراتها أو حاجاته المادية وإنما تنضاف إليها الحاجات النفسية".

يقول ابن خلدون: "الاجتماع الإنساني ضروري.. وبيانه أن الله خلق الإنسان وركبه على صورة لا تصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ..".

نلاحظ أن البقاء، وهو يعني الاستمرار في الحياة لا يتم للبشر إلا بالكدح، فكانت الحاجة إلى الغذاء مفروضة بيولوجياً.

فما الحاجة؟

الحاجة هي الافتقار لما ينقص الذات المعوزة أو المفتقرة إلى الكمال.

غياب تحقيق الحاجة (BESOIN) يقود إلى فقدان التوازن وإلى القلق أو التوتر النفساني وفق المصطلح الفرويدي. ولا توجد حاجة واحدة لدى الإنسان وإنما هو أكبر الكائنات حاجات فهو ليس في حاجة فقط إلى الحاجات الحقيقية وإنما يعيش - كما يقول ماركوز - على الحاجات المزعومة (LES FAUX BESOINS) أو الطلبات المزعومة.

حاجة الإنسان إلى الغذاء:

الفرد لا يستطيع أن يضمن لنفسه بمفرده الغذاء، ومن هنا كانت ضرورة الاجتماع. فما هي الأمثلة التي يدعم بها ابن خلدون حاجة الفرد إلى التعاون؟

يقول ابن خلدون: "إن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفيّة له بمادّة حياته منه".

نلاحظ صفة القصور والعجز تتكرّر. إن على مستوى الغذاء أو على مستوى المدافعة عن النفس أو على مستوى الرقابة الذاتية.

يبيّن ابن خلدون: "إنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادّة حية منه، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلاّ بعلاج كثير من الطّحن والعجن والطّبخ وكلّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمّ إلاّ بصناعات متعدّدة، من حدّاد ونجّار وفاخوري. وهب أنّه يأكله حبّاً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حبّاً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه الزراعة والحصاد والدّراس [...] ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعدّدة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كلّه أو ببعضه قدرة الواحد، فلابدّ من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم.."(١)

الدفاع عن النفس: طبيعي، الإنسان أعجز من الحيوان في الدفاع عن نفسه، لذا لابدّ للبشر من التعاون للدّفاع عن النفس، فالحيوان أكمل، كما يقول ابن خلدون، من الإنسان، فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من

1 المقدمة: الفصل الأوّل من الكتاب الأوّل.

قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف قدرته من هنا كان الاجتماع الإنساني ضرورياً.

إذا كان الحيوان قد برمجته الطبيعة مزّوداً بآلات أو أعضاء للدّفاع عن نفسه فإنّ الإنسان سيعوّض كل الأعضاء الطبيعية "بأعضاء اصطناعية" وتكون هذه نتيجة لتكاتف عمل الفكر واليد.

إذا كانت الطّبيعة أغدقت على الحيوان بأعضاء محدّدة فإن الإنسان بفكره وبيده أنتج ما ينوب عن الأجهزة الطبيعيّة التّي هي للحيوان أو ما يسميّه ابن خلدون بالجوارح.

يقول ابن خلدون "ولّما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكلّ واحد منها عضواً يختصّ بمدافعته ما يصل إليه من عدائية غيره، وجعل للإنسان، عوضاً عن ذلك كلّه، الفكر واليد" [...] تحصل أن الآلات تنوب له عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات للدّفاع، مثل الرّماح التي تنوب عن القرون النّاطحة والسيوف النّائبة عن المخالب الجارحة.." فالإنسانية إذن لا تعيش على الخام، أي على الطّبيعي وإنّما توجد لها طبيعة ثانية تتمثّل في الثقافة التّي تعمل على تحويل الخام إلى اصطناعي.

إذا كان الإنسان يعيش الاصطّناعي ليجيب عن تساؤلات الطّبيعي بتلبية حاجاته، فكيف تقع الاستجابة لحاجات الطّبيعي؟ أو بعبارة أخرى ما هي آليات نقل الإنسان من حالة الطّبيعية إلى حالة المدنية والعمران والاجتماع؟

إذا كانت الثقافة "أوامر ونواهياً" كما يقول فرويد وأنّ من أهمّ مهامّها الارتقاء بالإنسان فوق الشروط الحيوانية فإن العمران، بلغة ابن خلدون، أو الحضارة هي التي تخرج بالإنسان من حالة التوحش إلى حالة التمدّن ذلك أنها

ترتب العلاقة بين الواحد من البشر وبين بني جنسه ليضمن، بلغة ابن خلدون، القوة والدّفاع عن النفس والمؤانسة فلولا الثقافة ولولا الحضارة لانقرض النّوع البشري، لذا فإنّ الإنسان مدين لإرثه البيولوجي. ذلك أنّ هذا الإرث هو الذي حمله على الإبداع ثقافياً. ألم يقل مالينوفسكي[1]: إن هناك "الأسس البيولوجية للثقافة" (CULTURE FONDEMENTS BONLENENTS BIOLOGIQES DE LA)، يمكن لنا أن نستحضر عنوان كتاب رالف لنتون "الأساس الثقافي للشخصية" فالإنسان إنما هو كائن بيوثقافي، فهو ثنائي الانتماء فبشبكته الغرائزية ينتمي إلى الطبيعة فهو إذن يتجاوز الطبيعي بالاصطناعي الرمزي الثقافي ويخضع الثقافي ليستجيب للطبيعي.

هذه العلاقة يجب ألا تفهم على أنها علاقة أبولونية أي علاقة انسجام بين الطبيعي والثقافي، وإنما هي علاقة ديونوزوسية أي علاقة صدامية. ألم يقل فرويد أن الثقافة هي أوامر ونواه وأنها تمارس الإلزام والقسر والإرغام وتتنكر للغرائز إلا أن هذا التنكر ليس إلا تنكراً مؤقتاً لتحديد تراتيب علاقة الثقافي بالطبيعي.

لقد وقعت مقاربة الإنسان من زوايا نظر متعددة منها ما هو فلسفي ومنها ما هو انتربولوجي ثقافي ومنها ما هو اجتماعي.

لقد بين ابن خلدون من موقع عالم الاجتماع أن الاجتماعية إنما هي مملاة على الإنسانية وأنه لا بقاء للحضارة وللعمران وللنوع الإنساني بانقراض الاجتماع، ولولا الثقافة لما تشكل المجتمع أصلاً، فكيف يمكن الذهاب أكثر في تحديد الثقافة؟

---

1 مالينوفسكي "النظرية العلمية للثقافة" التوثيق لاحقاً.

تحديد الثقافة من وجهة نظر انتروبولوجية

إن الاستعمال المتداول لكلمة ما، بشكل مكثف، يجعلها غير محددة المعالم، وتمثل أشكالاً في ذهن المخاطب مثلما هو الأمر بالنسبة لكلمة "الثقافة (CULTURS) التي ليست محل إجماع من حيث الدلالة بين القواميس المختلفة، إذ تختلف من المعجم الانتروبولوجي إلى معجم التحليل النفساني وتختلف حتى داخل المدرسة الفكرية الواحدة مثل كلمة "الايديولوجيا" وكلمة "الابستمولوجيا" وكلمة "الحرية" و"الديمقراطية" و"الدولة" و"الفلسفة".. كما اختلفت كلمة الثقافة من الحس المشترك أي الفكر العامي عنها في قاموس "الثقافة العالمة" LACULTRE SAVANTE.

يسعى هيرسكوفيتش مثلاً من موقع الانتروبولوجيا الثقافية إلى تحديد هذا المصطلح الثقافي، كما تستعمله الدراسات العلمية الانتروبولوجية.

يبين هيرسكوفيتش الاختلاف الأساسي بين التصور العامي للثقافة وبين التصور الانتروبولوجي موضحاً اختلاف حياة "القطيع الحيواني" عن حياة المجتمع الإنساني واضعاً شروطاً منهجية لفهم وإدراك ما يسميه "جور الثقافة"[١].

---

1 هيرسكوفيتش: "أسس الانتروبولوجيا الثقافية" منشورات وزارة الثقافة والإرشاد بسوريا، دمشق ١٩٧٣.

فما هي العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان فيما يتعلق بانتمائها إلى البعد المكاني؟ وبماذا يتميز الإنسان عن الحيوان تحديداً؟ وما هي التعريفات المختلفة للثقافة؟ وهل بإمكاننا صياغة تعريف موحد لها؟ وكيف حدد هيروسكوفيتش الشروط اللازم توفرها لتحديد الثقافة؟

إن حياة الإنسان حسب هيرسكوفتيش تدور ضمن ثلاثة أبعاد:

أ ـ البعد البيئي الطبيعي

ب ـ البعد الزماني

ج ـ البعد المكاني

الإنسان متعدد الأبعاد وإن كان "القرد العاري" يلتقي مع سائر الحيوانات الأخرى في الانتماء إلى البيئة الطبيعية وفي التكون والفساد إلا أنه يختلف عنه في الوعي بالزمن فهو يعيش الحاضر متذكراً الماضي ومتشوقاً إلى المستقبل، ألم يؤكد الخطاب الخلدوني، كما فعل أبو نصر الفارابي من قبل على ضرورة الاجتماع؟

يتميز الإنسان عن الحيوان بالتكيف والوعي بهذا التكيف، ويكفي أن نقول "إنسان" حتى تتبادر إلى الذهن فكرة الاجتماع، ويكفي أن نذكر الاجتماع حتى نذكر الأنسنة (AL SOCIBILTE) أي فعل دمج الفرد في المجموعة، عن طريق التشريط الثقافي أو ما يسمى "التنشئة الاجتماعية" وتستلزم هذه الجمعنة الثقافية التواصل الاجتماعي كأداة لنقل القيم والمعايير والتقنيات السلوكية حسب لايارس.

إذا كان هناك مسافة بين الحيوانية والإنسانية، ففيم تتمثل على وجه التحديد؟

الثقافة هي التي ترسم البيان بين المملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية فما الثقافة؟

يمكن لنا تعريف الثقافة على أنها مجموع السلوكات الاجتماعية والممارسات التي تتوارثها جماعة أو مجموعة من الأجيال المتلاحقة كتقنيات الأكل والقيم والأخلاق والعرفية والدينية والعادات اللغوية والطقوس LES RITES. كما تتجلى الثقافة في أشكال اللباس والمباني.

يعرف تايلور الثقافة بقوله: "الثقافة كل معقد يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المهارات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع".

تنقسم الثقافة إذن إلى مستويين:

الأول: مادي: لباس، تقنية، عمران ومبان.

الثاني: روحي رمزي، قيم، أخلاق وقوانين.

نتبين ما تقدم أن الثقافة بيئة اصطناعية إذ أن الإنسان لا يعيش على الخام. فالثقافة تحول الطبيعي إلى اصطناعي وتحول الخام الغريزي لدى الإنسان إلى اجتماعي. تحول بلغة فرويد "الذرة الحيوية" من "كائن رغبة لا واعية" إلى كائن رغبة عاقلة.

إذن من أخص خصائص الثقافة أنها لا تؤثر في المظهر الخارجي للسلوك فقط وإنما تنفذ إلى بنية اللاوعي.

فهل يستوعب التصور العامي للثقافة كل تجليات ومظاهر الثقافة إذا كانت الفلسفة، كما أشرنا سابقاً وفي أكثر من سياق تنبهنا إلى ضرورة التسلح بالحس الإشكالي حسب لغة بشلار، فإن حاسة وضع الأسئلة تتطلب منا امتحان تصوراتنا المسبقة حول عدة مفاهيم قد كونها الحس المشترك الذي يقول عنه بشلار أنه: "سيء التفكير، بل أنه لا يفكر البتة". فلنرَ ما إذا كان التفكير العامي، الذي كف عن التفكير، يستوعب مفهوم الثقافة بالمعنى الانتربولوجي للكلمة؟

إن الحس المشترك يعتبر أن الثقافة إنما هي: "ترف" و"امتياز" يعود إلى الصفوة، أو إلى "صفوة الصفوة" حسب مصطلح ابن الجوزي فهذا التصور إنما هو تصور نخبوي يقرن صفة الثقافة والمثقف بنعوت تكريمية، فالمثقف لهذا التصور إنما هو ذلك الذي يحفظ عن ظهر قلب، أو عقل، المعلقات السبع أو العشر، ويعرف، من خلال كتب الفقهاء أن ابن الراوندي الملحد هو صاحب كتاب "مخاريق الأنبياء" أو يكون قد قرأ "اللزوميات" العلائية أو "المقابسات" التوحيدية أو "الرسائل" الإخوانية أو هو من "يحسن الاستماع إلى السمفونية التاسعة لبتهوفن أو أن المثقف هو الذي يعرف شذرات من أدب يونسكو أو بريخت.

إن أميز ما ينعت به هذا الموقف من الثقافة إنما هو ضيق أفقه إذ يأخذ الجزء مأخذ الكل ويعتبر الزاد المعرفي المدرسي هو وحدة الثقافة بل الثقافة بألف ولام التعريف.

يتجاوز التحديد الانتروبولوجي للثقافة هذا التصور التعليمي للثقافة أليست الثقافة كما ينص على ذلك هيروسكوفيتش "كل ما في المحيط الطبيعي من صنع الإنسان"، فصنع الإنسان لم يكن من إنتاج "النخبة العالمة" أو "الصفوة" كما أن كل المجتمعات الكتابية واللاكتابية، المجتمعات البرومثيوسية الصناعية أو اللابرومثيوسية قد أوجدت جميعها نحلة معاش MODEDEVIE.

"فالمجتمعات الباردة" أو "المجتمعات الساخنة" أنتجت لنفسها رؤية للعالم وللأشياء وللود عامة، بقطع النظر عن طبيعة هذه الرؤية، سواء كانت سحرية أسطورية أو لاهوتية ميتافيزيقية أو علمية وضعية فلكل الشعوب أوديستها الخاصة، كما أن العقل البشري بقطع النظر عن تباعد التجارب المعرفية والتاريخية والتنظيمات السياسية، له أفقه التاريخي الأوديسي.

المفهوم العامي الثقافي لا يستوعب كل دلالات الثقافة ومجالاتها وتجلياتها ومن هنا يتوجب دحض هذا المفهوم العامي.

إذا كانت الثقافة تتجاوز المظهر الخارجي للسلوك وإنها ليست مجرد استجابة أو استجابات للحاجات الطبيعية وأنها ظاهرة معقدة، فما هي شروط إمكان فهم الثقافة؟

يقول هيرسكوفيتش "ولإدراك جوهر الثقافة ينبغي حل جملة من التناقضات" منها :

١ ـ الثقافة ظاهرة عامة من حيث هي كسب إنساني.

٢ ـ الثقافة ثابتة ومتغيرة أيضاً تتميز بتطورات متواصلة ومطردة.

٣ ـ تملأ حياتنا اليومية وتكيفها إلى حد بعيد غير أننا في الغالب لا نعي ذلك.

إن هذه التناقضات ليست إلا ظاهرية، ذلك أن القول بأن الثقافة عامة لا ينفي خصوصية الظاهرة الثقافية لكل البشر مهما كانت بساطة إرثهم الاجتماعي فالثقافة لديهم إنما هي كما يقول هيرسكوفيتش: "حقيقة واقعية".

هناك تركيز على ما يمكن نعته بجدلية العمومية والخصوصية فلكل المجتمعات أوامرها ونواهيها، قواعدها السلوكية وقواعدها الجمالية، مراسيمها الاحتفالية والجنائزية، ومع ذلك فقواعد هذا المجتمع وطرق الجمعنة لا تلزم بالضرورة المجتمع الآخر، ويكفي دراسة تاريخ التعذيب مثلاً نجد أن البشرية قد تفننت "تدجين" وكسر شوكة وإلجام وجدع أنوف المغضوب عليهم اجتماعياً.

هناك من المجتمعات من يمارس طلي رؤوس المتهمين بالعسل مع قبر وردم كامل أجسادهم حتى الرقبة، وهناك من المجتمعات من يمارس قطع أطراف المغضوب عليه باستعمال أربعة جياد ويكون ذلك في مشهد احتفالي وتكون سلطة المجتمع عندما تخاطب المشاهدين باللغة الحركية: القطع، البتر، الدمغ، الوشم فكل مشاهد يتجاسر على اختراق المقدس الاجتماعي إلا ويكون مشروع مجلود أو موسوم أو ممزق أو مجدوع

الأنف عبرة لمن يعتبر ولمن بإمكانه الاعتبار لكل مجتمع طرقه الخاصة في الترغيب والترهيب ومراسيمه في الإكراه[1].

أما قولنا: الثقافة ثابتة ومتغيرة فيعين أن هناك ما يمكن تسميته جدلية الخفاء والتجلي، فكل ثقافة إنما هي متغيرة بقطع النظر عن التقدم أو الانتكاس. هناك دائماً عناصر ثقافية وسلوكات جديدة تتجلى، تظهر، وتبرز، وهناك عناصر تأخذ في الضمور والاختفاء. ويكون هذا الخفاء والتجلي نتيجة لضغوطات شروط التأنسن الجديدة، إذ إن العناصر الثقافية والقواعد السلوكية التي لم تعد باستطاعتها الاستجابة لمستجدات الأحداث تختفي، هذا لا ينفي القول بالركود النسبي لبعض العناصر أو المعتقدات أو السلوكات الثقافية ولو لم يكن الأمر لعجزنا في المرحلة المعاصرة، مرحلة انشطار الذرة وغزو الفضاء، عن استيعاب ظاهرة الخرافات والأساطير والشعوذات المعلبة على الطريقة الأمريكية المعاصرة إذ أن بنية الأسطورة ومنطقها الداخلي لا يزالان حاضرين في الإشهار. إن نواة فعل الأسطورة يكمن في عملية التفخيم، النفخ والمبالغة في إضفاء القيمة على الأشياء التافهة، كقولهم إن مادة التجميل تقلب سحرياً القبح إلى جمال أو توحي بأن من يتناول مشروباً يصبح ملاكاً عظيماً الخ.. فالإشهار إنما هو ضرب من الأسطورة المعاصرة لأنه يقع فيه تفخيم وتضخيم مواد بسيطة كما يبين "مرسيا الياد" إن العلم، قطعة القماش

1 انظر مثلاً: "التعذيب عبر العصور" التوثيق لاحقاً.

هذه التي كان يمكن أن تكون أداة لمسح الأحذية، ومع ذلك وقع النفخ فيها وهذا الفعل إنما يترجم عن بنية أسطورية مازالت تفعل فعلها في المرحلة المعاصرة. وإن لم يكن الأمر كذلك فإننا لا نستطيع أن نفهم ما يطلق عليه رالف لنتون: "الاستفاضة الثقافية". فما الاستفاضة الثقافية؟

تعني الاستفاضة الثقافية، ضمن ما تعنيه وباختصار، اللحظة التي تتكلس فيها الثقافة فتتشدد بشكل مستميت للحفاظ على السلوك أو قيمة لم يعد بإمكانها الاستجابة لمرتجيات الأغلبية العظمى من أفراد المجتمع، فيمكن لثقافة ما أن تكون دينامية حركية في مجال معين بينما تركد في مجال آخر، من ذلك يمكن التركيز على البعد الحيوي للثقافات، وكل ثقافة مهما كانت بساطتها لا تظل على ما هي عليه، وإن لم تفتح للمرونة مجالاً يكون مآلها الانقراض.

إذا كانت الثقافة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً هي شبكة الرموز والقيم والعادات والتقاليد والمهارات والإجراءات الترغيبية والترهيبية التي ينتجها المجتمع لضمان شروط الجمعنة والتماسك محاربة لكل تنافر وشذوذ ممكن في الجسد الاجتماعي، فالثقافة هذه الوسادة التي من خلالها نحب، نكره، نفرح ونحزن، نغضب ونحتج نرغب ونرهب لا تؤثر على المظاهر "الخارجية" للسلوك فقط وإنما تهيكل اللا وعي بالمعنى الفرويدي للكلمة، إذ أن أحلام البشر في المجتمع ليست بالضرورة واحدة، لأن سلطة الأنا الأعلى مكونة وفق آفاق ثقافية بأوامر ونواه مختلفة. ألم يقل كافين رايلي "إن المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة"؟.

وتماشياً مع هذا القول صياغة ومضموناً يمكن القول إن الثقافة المختلفة تهيكل العقول بطرق مختلفة، فتكون الأحلام والمرتجيات متنافرة، متباينة بتباين أطر الإسناد التي تعني، ضمن ما تعنيه، جسد المفاهيم والقيم والسلوكيات التي يفرضها مجتمع ما على أفراده، لأن كل فرد إنما يفكر بواسطة ثقافته ومن خلالها. ذلك أنه لا يعيش حياته الخاصة إلا ويجد الآخرين وهم يحيون معه.

فحتى أكثر الأشياء حميمية، كالزواج أو التعطر، إنما لها أكثر من دلالة اجتماعية. فالذي يتزوج، وفق معايير محددة تتعلق بالسلوك وتتعلق بالقيم الجمالية، فالفرد يتزوج للجماعة في حين أنه لا يعي ذلك، في اللحظة التي يعتقد فيها الفرد أنه تزوج فإن المجتمع هو الذي زوجه وهو الذي اختار له (اولها) عوضاً عنه. وحضور المجتمع، إن لم يكن صارخاً صريحاً، فهو حضور ضمني سري لا واع[1].

أليس الزواج مؤسسة اجتماعية تحضر فيها سلطة الترميز والعقد والتعاقد. والتعاقد لا يكون إلا نتيجة الجمعنة وحتى مزواج المتعة أو أشكال المعاشرة وإن بدت ظاهرياً نتاجاً مناقضاً للسائد الثقافي فإن الثقافة تظل حاضرة حضوراً مكثفاً. فكيف ذلك؟

إن ما يسمى المعجم السوسيولوجي الثقافي المعاصر بالثقافة المضادة (Contre Cultre) كحركات العصيان والتمرد إنما هي واقعة في نهاية

1 انظر مثلاً "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور" د. مصطفى حجازي ــ معهد الإنماء العربي، لبنان ــ ط ١ ــ ١٩٦١.

التحليل، تحت تأثير السائد الثقافي، ألم نقل أن الفرد لا يحب ولا يغضب ولا يحتج إلا خلال ثقافته؟ فحتى إن كانت الأنا المتمردة ضد الوضع الإكراهي الإلزامي القسري السائد فإنها مع ذلك، لا تستطيع إلا أن تحتكم إلى المعجم نفسه الذي يحكم آلية إنتاج الرموز في المجتمع. فصراع الكلمات في المجتمعات ليس صراعاً بريئاً فإعلان "الشرك" بهذا النمط من السلوك أو ذاك، بهذه الأطروحة أو تلك، لا يترجم فقط بالسلوك المضاد المنافي "للأخلاق" وإنما يترجم أيضاً بالعصيان، عصيان اللغة السائدة فلماذا لا نصوغ وفق اللسان العربي الجملة التالية: أنا غضبان، أنا مسكين، فلماذا لا يجيز اللسان أن تصبح الجملة التالية ووفق الصياغة التالية: أنا غاضبون، أنا مسكين، فتشظي الأنا يقع على مستويات عدة فيمكن أن أكون غاضباً من أجل الوضع السياسي العام، وغاضباً من الوضع المهني وغاضباً من الثقافة السلطوية وغاضباً من الحضور الأمريكي في الوطن العربي. مستويات الغضب ودوافعه متعددة إذا مع ذلك فإن قواعد اللسان لا تسمح للأنا المتشظية المنقسمة بأن تعبر عن مجتمع المكبوتين الذي يغفو داخل هذه الأنا، فاللغة، حتى اللغة. بنحوها وصرفها يمكن أن تمارس التكبيت.

أليس اكتشاف الأنا والتفرد إنما هو اكتشاف تاريخي وتجوهر يقع من خلال الثقافة الإنسانية بأبعادها المختلفة؟ إن الأوامر والنواهي يستنبطها الفرد فتمر من حيز الشعور إلى أن تتمكن من أن تصبح منعكسات شرطية لا واعية.

إن الإنسان كائن تاريخي وسلوكه ليس مملياً عليه انطلاقاً من إرثه البيولوجي فحسب، وإنما يكون للثقافة سلطة وأيما سلطة في تحديد زوايا النظر. المجهر الثقافي هو الذي يرتب من خلاله علاقته بالطبيعة وبـ "نحن" الجماعي/الاجتماعي وحتى بالأنا الفردي الذي هو، وكما أشرنا من قبل، نتاج تاريخي اجتماعي ثقافي ومن هنا نطرح إشكالية العدوانية والتفرد والثقافة.

التفرد العدوانية والثقافة

"أسلوبه في الفتك لا يتغير، إنه يطلق في بدايات الليل عشرات الجرذان على السجين حتى تهبره بقواضهما هبراً، ثم يبرز أمامه في آخر فيتناوله ويفحصه، فإذا أعجبه لحمه شد يديه إلى الخلف بحبل وأدخل قنينة في مؤخرته مراراً قبل أن يفعل به الفاحشة اللواطية العظمى، أما إذا كان السجين على حالة من الهزال والضمور، فإنه يعالجه بالضربات الرأسية الماحقة على القفا ومناطق الوجه الحساسة. وهو في كل الحالات على ما يتبقى من ضحيته من نفس فيجرها إلى مثواها الأخير في حفرة جماعية هي من ملحقات القلعة السرية..".

سالم حميش، رواية "سمارة السراب" ص ٧٥
المركز الثقافي العربي ط١ .١٩٩٦

في إطار البحث عن الثابت والمتحول في سلوك الإنسان تطرح مسألة التفرد والعدوانية والعنف وعلاقتها بشبكة الرموز الثقافية وشروط الجمعنة.

إن التناتوسية المعممة، واستعمال العنف الحقيقي: المادي الجسدي، والعنف الرمزي: التحقير والوسم بالدونية والتخلف، إنما هي الاتجاه الذي تسير نحوه الحضارة وفق إيقاع متسارع، الحضارة الراهنة المسماة بحضارة العلم والتقنية، وحضارة الثورات البيولوجية والإعلامية والإلكترونية. ويبدو أن الثقافة التي توسم عادة بالقضاء على العنف أصبحت مفاعلاً يحث الإنسان البرومثيوسي على إنتاج "العنف الحلو" و"العنف المر". ويتمثل العنف الحلو في اغتراب الإنسان الذي يوجه إلى الأفراد في اللذات عن طريق ما يسمى: الاحتفال بالحياة، فيغرب الإنسان عن ذاته ويفقد المبادرة والإبداع في السلوك ويصبح بمرتبة الحيوان القطيعي امتثالياً ينصاع بكل "مرونة" إلى الأوامر والنواهي الإشهارية. أما العنف المر فيكون باللغة الحركية وكل مشتقاتها: دمغ، سجن وتعجيز.

ويبدو أن العنف الرمزي أشد وقعاً على الفكر والعقل والسلوك من العنف المادي.

في هذا الإطار تطرح مسألة العنف والعدوانية فهل إنها ظاهرة تعود إلى الإرث البيولوجي أم أنها تفسر بالمعطى النفسي والبيولوجي..

لقد درست ظاهرة العنف والعدوانية من زوايا نظر متعددة: علم النفس الحيواني، علم العنف (violencologie) والتحليل النفسي والبيولوجي..

تبين العلوم المختصة في دراسة الحياة الحيوانية أن العدوانية ليست من السمات الأساسية لدى الحيوان "فالحيوان لم يكن يوماً عدوانياً تلقائياً نعني بذلك أن العدوانية لديه ترتبط دوماً إما بحاجته وإما بالمحرضات الخارجية".

الحاجة تولد لدى الجسم الحي رغبة في البحث عن التوازن ومن هنا يعمد الحيوان إلى تحقيق هذه الحاجة عن طريق تلبيتها كأن يسعى إلى الصيد وافتراس ما يمكن أن يصادفه من الحيوانات الأخرى، إن ما يقوم به الحيوان لا يمكن اعتباره عنفاً. ذلك أن سلوكه كما بين ذلك كانط مثلاً مملى عليه بيولوجياً. فالحيوان لا يتمثل القتل ولا يدرك معنى الجثة وبلغة أخرى لا "يخطط" ولا "ينظم" ما قبلياً حركة الهجوم. وكل الصفات التي تنسب إلى الحيوان كالبطش والعدوانية و"الطيبة" والألفة ليست إلا إسقاطات إنسانية، وذلك ما يعبر عنه ريمون آرون في عبارة ساخرة وموحية:

"أن يأكل الأحياء بعضهم بعضاً، وأن تأكل الحيوانات النباتات والأسماك الكبيرة والصغيرة، والذئاب والخراف أمر لقَنْتنا إياه الكتب في المدرسة. ولكنهم يغفلون التشديد على واقع آخر ليس دونه دلالة وهو أن الحيوانات العليا لا تقتتل داخل الفصيلة الواحدة، ولا تنظم معاركها. وقد يحدث للذئاب أن تقتتل فيما بينها ولكن رادعاً غريزياً يحول دون اقتتالها حتى الموت، فالحيوان المقهور الذي يسلم عنقه لأنياب خصمه لا يجهز عليه".

العنف ظاهرة إنسانية، ذلك أن الإنسان هو الذي يتمثل فعل العنف ويخطط له ويتحايل على الإنسان ذاته كما يتحايل على الطبيعة، فكل

المنتجات الثقافة إنما هي ضرب من ضروب "حيل العقل" وفق العبارة الهيجيلية، فحتى الشعار الذي مثّل مرجعاً أساساً للقرن السابع عشر الأوروبي: "يجب على الإنسان أن يكون مالكاً للطبيعة وسيداً لها" أصبح يقرأ على أنه شعار عنفي، ويتمثل عنفه في العلاقات الحربية التي اشترطها الإنسان مع الطبيعة وضدها عندما "ذكرن" (جعلها ذكورية) ديكارت المعرفة.

"القرد العاري" إذن هو الكائن الوحيد، من بين جميع الكائنات الحية، الذي يستطيع أن يعدم وأن يهدم حتى ذاته، ولكنه أيضاً يستطيع أن يشن هجوماً لم يستفز من أجله..

الإنسان هو الكائن الوحيد، من بين جميع الكائنات الحية، الذي يستطيع أن يعدم وأن يهدم حتى ذاته، ولكنه أيضاً يستطيع أن يشن هجوماً لم يستفز من أجله..

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمارس عدوانية حقيقية.

مرة أخرى يمكن لنا أن نتساءل ما إذا كان العنف ظاهرة طبيعية أم ظاهرة ثقافية[1]؟.

إن تفسير علم الوراثة للعنف يبين لنا أن المعطيات البيولوجية يمكن أن تكون مساعدة على ارتكاب العنف والإجرام عامة ولكنها لا ترجع العنف إلى محض الغريزي أو البيولوجي لدى الإنسان، الانحراف الصبغي

1 انظر مثلاً: "الهول في أخبار الإنسان الآكل والإنسان المأكول" ضمن كتاب "كتاب الجراحات والمدارات"، (ص ١١٩ وما بعدها) – سليم دولة – تونس ١٩٩١.

Chromosomique على مستوى الصبغيات الذي يؤكد عليه علم الوراثة لدى المجرمين يبين أن هناك نسباً كبيرة من البشر لهم صبغيات غير طبيعية منحرفة مثل صبغة (XYZ) وهم أبعد ما يكون عن الإجرام "وفي الوقت الراهن فإن الاختصاصيين يتفقون على الاعتقاد بأن الشذوذ الصبغي يسهل الجريمة ولا يحتمها".

إن النظريات الليبيرالية في علم الإجرام تؤكد على الطابع الغريزي الطبيعي للإجرام، بينما يدحض علم الوراثة هذا الزعم فيكون الاتجاه نحو التفسير البيئي والسيوسيولوجي والثقافي في الإجرام ما يبرره ولنا في أبحاث مرجريت ميد حول "الجنس والطبائع في ثلاثة مجتمعات".

بدائية دليل واضح على ما للتربية والثقافة وأساليب التأنسن من أهمية في التأثير على سلوك الفرد وهيكلة شخصيته. ويكفي أن نتبين التشخيص الذي قامت به هذه الباحثة حتى نقف على أهمية التشريط الثقافي في نقل القواعد السلوكية المتسمة بالمسالمة أو النزوعات المتسمة بالشراسة.

تقول مارجريت ميد: مبينة التربية العدوانية لدى مجتمع المندوجمور والتي تبدأ منذ لحظة استقبال الأطفال "إن نساء المندوجمور يرضعن وقوفاً إذا يمسك الطفل بيد في وضع يثقل يد الأم ويمنع الرضيع من تحريك يديه. ولا يحدث لهن، كما لأخواتهن نساء الأرابيش أن يمارسن عملية الرضاعة بهدوء وحب ولذة. فلن يتسنى للطفل أن يطيل فترة وجبته وهو يداعب

جسده أو ثدي أمه وكل ما ينبغي له أن يفعله هو امتصاص كمية من الغذاء كفيلة بانتزاع موافقته، دونما بكاء، على إعادته إلى سلته، فما أن يتوقف لحظة عن الرضاعة حتى يعاد فوراً إلى سجنه، لذا يبدو الرضع على جانب من القتالية والعناد فلا يفلتون الحلمة بل يرضعون بكل ما يملكون من سرعة وقوة، وغالباً ما تضيق أنفاسهم لسرعة ازدرادهم فتفقد الأم صبرها ويعلو صياح الطفل. وبدل أن تكون الرضاعة عملاً مغموراً بالحنان واللطف تصبح وضعاً يتميز بالغضب والصراع".

فأي سلوك سيتولى هؤلاء "المقاتلون" منذ صغرهم؟ الإجابة: "صيادي رؤوس".

إذا ما كانت الثقافة تحدد المسافة بين الحيوانية والإنسانية فإن التشريط الثقافي يتجاوز التأثير في المظهر الخارجي للسلوك ليحدد، كما رأينا، أكثر الأشياء حميمية كالذكورة والأنوثة والسلوك المتسم بالمسالمة أو العدوانية. كذلك تبين لنا الأبحاث الانتروبولوجية والتاريخية أن الأنا ليست ظاهرة بيولوجية وإنما شروط الاجتماع هي التي جعلت الفرد يتمسرح خلال التاريخ معلناً عن "هويته" الخاصة راسماً حدوداً بينه وبين النحن الاجتماعية.

وتتسع وتضيق هذه المسافة بين الفرد والجماعة وفقاً لاختلاف أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج والكثافة السكانية والمستوى التقني.

فما هي الشروط التي حددتها الانتروبولوجية السياسية لظهور التفرد وفكرة الفرد؟

انطلاقاً من الأبحاث الانتروبولوجية الميدانية التي قامت بها دورثي لي (D. Lee) يمكن لنا رصد ما يسمى ظاهرة التفرد وعلاقته بالثقافة.

فما المقصود بالتفرد؟ وما هي المجتمعات التي وقعت دراستها ميدانياً للبرهنة على أطروحتنا الأساسية وهو أن التفرد تاريخية؟

إن التفرد كما تشير إلى ذلك الكلمة يعني شعور الفرد - "انيته" - "أناه" بـ "ذاته".

وتحيلنا كلمة التفرد على التفرد والفرادة وتعني ضمن ما تعنيه: التمييز أو التمايز وهو ما يعني أيضاً الشعور بالاختلاف والتغاير وبالآخر كمختلف عنا ومن هنا تحديداً تأخذ الذات المتفردة برسم المسافة أو مسافات بينها وبين المتساكنين معها.

إن اكتشاف الأنا لذاته على مستوى البشرية قاطبة نتاج تاريخي، ذلك أن الإنسان الميتوسي الأسطوري لم يكن قد ميز ذاته بعد عن الطبيعة، إذ كان يعيش وضعاً اندماجياً يقوده في ذلك الشعور بالالتحام والمشاركة لغيره ولعناصر الطبيعة في فعلها وفي خلقها إذ أغدق على العناصر الكسمولوجية المختلفة كل صفاته الإنسانية وعواطفه وانفعالاته كالحب، والانفعال والشفقة، والغيظ والتشفي، والغطرسة، لذا كانت نظرته إلى ذاته غير واضحة ومتميزة بما فيه الكفاية.

إن ممارسات ومحاولات إغراء الطبيعة بالتضرع لها إنما هي محاولة من الإنسان الميتوسي استثارة الشفقة وكأن الطبيعة قلباً يخفق وعيناً

تدمع، ألا توجد في التعابير المتداولة بعض بقايا هذه النظرة الإحيائية للطبيعة كأن نقول "أرادت الطبيعة أن تشاركنا فرحنا" فكأن الطبيعة تشارك البشر "احتفاليتهم" و"جنائزيتهم".

إن الطقوس الشعائرية التي يقوم بها بعض "اللاكتابيين" المعاصرين اليوم تفصح عن هذه النظرة للعالم إذ تجدهم يقيمون الاحتفالات بالزواج على ضوء القمر وممارسة الجنس في الحقول وأثناء مرحلة الذر، يقودهم في ذلك اعتقاد إحيائي وهو أن الطبيعة ستقلد الفعل البشري، وتحديداً "سيوروطون الطبيعة" عن طريق إغرائها واستفزازها للنهوض لممارسة الجنس، فيكون اللقاح وتكون الخصوبة فيكون المحصول وافراً.

إن هذه النظرة الاحيائية، رغم سذاجتها، تقدم لنا تصوراً له منطقه الداخلي فما من سلوك اعتباطي.

الطبيعة هي المسؤولة عن الخصوبة أو الجفاف، الجفاف يهدد العشيرة وعلى العشيرة أن تتدبر أمرها، والأمر "أن أغروا الطبيعة".

إن هذا النمط من السلوك الذي يبدو وفق ثقافتنا الخاصة سلوكاً أخرقاً لا يأتيه إلا البلهاء إنما هو معتقد ديني أسطوري لدى المجتمعات العشائرية فنمط إنتاجهم ونحلة معاشهم فرضت عليهم مثل هذا السلوك.

لقد أكدت "دوروشي لي" أن قبيلة الوانتو الهندية لا تملك كلمة للإشارة للأنا المتكلم، إلى الذات الخصوصية، فعالم الانتروبولوجيا عندما يقص عليه اللاكتابي من مجتمع الوانتو قصة حرب أو واقعة لا يعرف على

وجه الخصوص ما إذا كانت هذه المعركة وقعت في الأزمنة الغابرة أم أنها وقعت بالأمس. إضافة إلى ذلك لا يعرف إن كانت هذه المعركة قد خاضها الأسلاف أو الأحياء أو المتكلم. ذلك أن سؤال "من شارك في الحرب؟" سؤال لا يخطر ببال الهندي، ونتبين من اللغة التي يستعملونها الغياب النسبي، إن لم نقل المطلق، للأنا: "فعندما يروي الوانتو قصة رحلة مع صديقه المسمى بالسحابة البيضاء يقول: السحابة البيضاء، نحن إن غياب الأنا في قبيلة الوانتو ليست العلامة الوحيدة على غياب التفرد في المجتمعات اللاكتابية، إذ نجد مجتمعات أخرى مثل مجتمع الماروي، تغيب لديها الإشارة إلى الملكية الفردية: هذه الأرض لك؟ هذا اللباس لك؟ أسئلة غائبة في الفضاء الثقافي الاجتماعي لدى الماوري، فكل الأشياء على الشياع، كما يقول التونسيون. ومن هنا نستنتج أن نمط الإنتاج الذي يعتمد تحديداً "اقتصاد الكفاف" فرض نمطاً دقيقاً من التشريطات الثقافية والقواعد السلوكية وإنتاج نظرة محددة للإنسان ولعلاقته بالمجتمع.

ماذا يمكن أن نستنتج؟

يمكن أن نستنتج أن حياة البشر معقدة ومتباينة ومتناثرة بتنوع المجتمعات وتناثرها في الزمان والمكان.

- القواعد السلوكية والقيم الأخلاقية التي تلزم مجتمعنا لا تنسحب بالضرورة على غيرها من المجتمعات.
- تغيير السلوك الفردي أو الجماعي يستلزم تفجير البنى الاقتصادية والفكرية القديمة واستبدالها ببنى جديدة.

- الثقافي (Le Culturel) لا يمكن فهمه بمعزل عن الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي. المرور مثلاً من الحياة الجماعية وشروط التنافس العامة وغياب الإحساس بالأنا الفردي استلزم ظهور التقسيم الصارم للعمل وبروز ما يسمى بظاهرة التخصص فاستلزم التفرد والفردية. واكتشاف الأنا إلى حد الأنانية ضمن ما استلزمه، كما يقول رايلي: المرور من حياة القرية إلى حياة المدينة.

ويمكن لنا التوسل بما أنتهت إليه الانتروبولوجيا الثقافية، كما نص على ذلك رالف بيلز في كتابه "مقدمة في الانتروبولوجيا العامة (ج II): يولد البشر وهم مزودون ببعض الإمكانات لاكتساب الثقافة ولكنهم لا يولدون مزودين ببعض أنواع التكيف مع الحياة في ثقافة معينة.

ويطرح هذا الوضع مشكلة انتروبولوجية على جانب كبير من الأهمية قد تتصل بالطرق التي يتعلم الأفراد من خلالها ثقافتهم ويكتسبون القدرة على التكيف مع متطلباتها، فعلى المستوى الواضح، يجب على الأفراد أن يكتسبوا المهارات الضرورية للحياة الاجتماعية الجماعية.

أما على المستوى الأقل وضوحاً وظهوراً فإن كل ثقافة تشجع أن تحبذ بعض انماط السلوك الفردي وبعض أنماط الشخصية ولا تشجع البعض الآخر.

الفرد إذاً مدين لثقافته بنظرته إلى العالم ونظرته إلى نفسه وإلى جسده وإلى الآخرين فهو لا يفكر ولا يفعل إلا من خلال هذه المعايير والقيم الروحية التي أودعه إياها المجتمع، أليس "الإنسان" بألف ولام التعريف مديناً لإرثه الثقافي بقدر ما هو مدين لإرثه البيولوجي.

ومن هنا يمكن أن نطرح ولو بشكل سريع إشكالية علاقة الإنسان بالثقافة.

إذا كانت الثقافة حسب رالف بيلز هي: "أساليب السلوك النمطيّة التي يتعلمها المرء من خلال عضويته في جماعة اجتماعية" فبإمكاننا أن نتساءل عن الدلالة العميقة لهذا التعريف آخذين بعين الاعتبار علاقة الإنسان - الفرد بالثقافة - المؤسّسة فما هي إذن طبيعة هذه العلاقة؟

نتبيّن أن فعل التثقيف يستلزم ضمن ما يستلزمه:

آ - الاجتماع البشري.

ب - التعلّم.

جـ - الاصطلاح.

د - اللغة المؤسسة الرمزية.

ذلك يعني أن الثقافة ترتّب شبكات العلاقات بين الأفراد وفق معايير سلوكية: السويّ واللا سويّ (Le Normal, La Pathologique)، المحمود والمذموم، الحلال والحرام، الحسن والقبح.

فالأخلاق (La Marale) إنما هي مبحث معياري لا تبحث فيما هو كائن وإنما تبحث فيما يجب أن يكون. فاكتساب الثقافة إنما يكون باستيعاب وتمثل السلوك النمطي الذي يضعه المجتمع ليميّز وليقيس به مدى تطابق، أو لا تطابق، سلوك الفرد مع الفرد مع المطلوب الاجتماعي.

كلّ ثقافة، كلّ تشريط ثقافي (Cinditionnment Culturel)، كلّ فلسفة أخلاقية إنما تضع نموذجاً للشخصيّة المثلى. ربّما لا تجد أي فرد من أفراد المجتمع ينسجم أو يجسّد هذا النموذج، مع ذلك تصرّ كلّ الثقافات على محاكاة هذا النموذج المثالي، فالفاضل إنما هو أقرب أفراد المجتمع إلى النموذج المثالي أو الشخصية المثاليّة.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات بإمكاننا التساؤل عن العلاقات الممكنة بين المجتمعات وبين الثقافات.

إذا ما أكدّت الأنترولوجيا الثقافية على مبدأ "النسبية الثقافية" (Relativisme Cultutrel) بإمكاننا القول مع رايلي "إن المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة" فما معنى ذلك؟

إذا كانت الثقافة إنّما هي نسيج من الرموز لا تنشأ من فراغ وإنّما أوجدها ذلك الكائن الذي يعي الموت دون سواه فإن شروط التأنْسُن (Homonisation) تختلف. تتغيّر، تتباين، تتحوّل وفق منطق الاختلاف فإذا ما وجدنا الهنود يفرضون على المرأة أن تقبر مع زوجها عند موته فإن هذا الإجراء الذي يمكن اعتباره إجراماً في شأن الأنثى إنما تعتبره ثقافة الهنود من السلوك النمطي، وكل من لا تمثل هذا الإجراء تعتبر آثمة لا أخلاقية، شاذّة ووقحة وفي كلمات الوقاحة دلالة على اختراق سلّم القيم الاجتماعية، هناك تنصّل يبديه الشاذ أو العاق إزاء "المحور الاجتماعي".

لذلك تتضمنه مفردة الوقاحة في اللسان العربي إذ أن الوقاحة من قح يقح قحّة يقح وقحاً ووقح يوقح وقاحة ووقحة: أي قلّ حياؤه واجترأ على القبائح، فهو وقح، ووقح حافر الدّابة صلب. والحياء، إنما هو قيمة اجتماعية، والمجتمعات المختلفة تعلّم وقاحات مختلفة!

فما نعتبره نحن سلوكاً وقحاً يمكن اعتباره معقولاً بل ومطلوباً في مجتمع آخر، فالطفل غالباً ما يُحْرِج الكبار "العقلاء" بأسئلته "العفوية الوقحة"، لذلك غالباً ما يزجر بالأوامر والنواهي، وتحديداً، إما بالمراوغة والسكوت عن أسئلته وإمّا باللغة الحركية أي الضرب. فالأطفال، الذين هم مشاريع أعضاء في المجتمع، يولودون "وهم مزوّدون ببعض أنواع من التكيف مع الحياة في ثقافة معيّنة ويطرح هذا الوضع مشكلة أنتروبولجية على جانب كبير من الأهمية تتصل بالطرق التي يتعلم الأفراد من خلالها ثقافتهم.." [(١)]

فالفرد إذن عند الولادة ليس مؤهلاً لاكتساب ثقافة بعينها فبإمكانه أن يكون مسالماً أو عدوانياً، أنانياً أو غيرياً (Altruiste) مؤمناً أو كافراً بهذه العقيدة أو تلك، فالموروث الاجتماعي هو الذي يهيكل الشخصية ويدمج السلوك بوضع مركّب من القيم يتعلّق بالاعتقاد الفكري والممارسة السلوكية، ذلك أن المولود البشري عند الولادة يملك بنية استعدادات تجعله يتكيّف مع هذا النمط من السلوك أو ذاك، ذلك أن الإنسان لا طبيعة ثابتة لديه كما بيّن ذلك لوسيان مالسون في كتابه "الأطفال المتوحشون".

فكيف تمفصلت الطبيعة الإنسانية بين النفي والإثبات؟

---

1 رالف بيلز، هاري هوبجر، مقدمة في الأنتروبولوجيا العامة، ترجمة سيد محمد الحسيني ج٢، دار النهضة – مصر للطباعة والنشر، القاهرة – ١٩٧٧.

إشكالية الطبيعة الإنسانية بين النفي والإثبات

عمد الإنسان إلى معرفة ذاته انطلاقاً من آفاق نظرية متباينة. سعى إلى تحديد "جوهره" إنطلاقاً من الدين حيناً فعرّف نفسه على أنه كائن دين (Homo Riligius) كما عمد حيناً آخر إلى تعريف ذاته باعتباره منتجاً للقيم الاستعمالية والتبادلية: الإنسان كائن اقتصاد (Homo enconomicus)، كما سعى حيناً آخر إلى معرفة نفسه باعتبارها كائناً منتجاً للرمز أو كائناً "رامزاً" (Homo symblicus) ويمثل الرمز والطاقة على الترميز مقدرة الإنسان ـ الفرد على الدخول إلى الحياة الاجتماعية انطلاقاً من ضرورة الاجتماع.

لقد بيّنت العلوم الأنثربولوجية وتاريخ الأفكار والأبحاث السوسيو ـ ثقافية من خلال علم الاجتماع، إن الإنسان يعيش إضافة إلى الترحال الجسدي ترحالاً فكرياً، ثقافياً ومفهومياً، يعني أنه يبني المفاهيم ويشيّدها ويركن إليها حيناً ويقطع معها حيناً آخر لإنتاج مفاهيم (Concepts) وأفكار مغايرة مثلما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الطبيعة الإنسانية ومفهوم الألوهية، وبهذا المعنى يفهم قول نيتشه: "وكأن الإنسانية لا تحلو لها الإقامة إلا في جروحها".

في إطار هذه المسألة، مسألة البحث في الطبيعة الإنسانية هي جزء من إشكالية الطبيعي والثقافي، تتنزل مساهمة لوسيان مالسون وذلك من خلال كتابه "الأطفال المتوحشون" حيث يبيّن أن "لا طبيعة للإنسان وإنما له تاريخ".

فما هي الطبيعة الإنسانية؟ هل حقاً أن للإنسان طبيعة ثابتة؟ وما هي الأطروحات الأساسية التي عمد الخطاب المالسوني إلى دحضها؟ وبأية أجهزة نظرية عمد إلى إنتاج بديل عن مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة؟

وإلى أي مدى ساهم صاحب "الأطفال المتوحشون" في بلورة علاقة الطبيعة بالثقافة إلى علاقة المكتسب اجتماعياً بالبعد البيولوجي؟

إن الطبيعة الإنسانية (La Nature Humaine): مقولة نظرية تشير إلى الحالة التي يكون عليها الإنسان وقد رفعت عنه "الأوامر والنواهي" الثقافية، أي في غياب تقنيات التأهيل الاجتماعي. فما هي وظيفة هذه المقولة؟

إن وظيفتها الأساسية تتمثل في دورها الإجرائي، وكما أكّد على ذلك صاحب كتاب "من العسل إلى الرماد" ليست لها إلا قيمة منهجية، وكما بيّن صاحب كتاب "أصل اللامساواة" (روسو) أنه لا ولن يوجد إنسان في حالة الطبيعة، إنسان "خام". الم يقل ماركس أن الإنسان لا وجود له خارج المجتمع وحتى إن وجد فهو أقلّ قيمة من الحيوان؟. وما القصص الفلسفية مثل "روبنسون كروزو أي" (لدانيال ديفو)، و"حي بن يقظان" لابن طفيل إلا فرضيات فلسفية يعتمدها الفيلسوف أو الأديب

غالباً ليمارس التقيّة فلا يخاطب معاصريه، خوفاً من الاضطهاد، إلا بالإشارات والتنبيهات حسب لغة ابن سينا، ولا يتجاسر على فصل المقال، إذن ليس لهذه القصص الفلسفية أي سند تاريخي مدعّم.

هوبز: "الإنسان ذئب للإنسان".

روسو: "الإنسان خيّر بطبعه".

فرويد: "الإنسان عدواني بطبعه".

ميكافيلي: "الإنسان ماكر بطبعه" حسبما ورد في كتابه "الأمير".

هذه الأطروحات رغم تباينها، إنما تقرّ جميعها على أن للإنسان طبيعة كما تقرّ جميعها على أن الإنسان لم يوجد قط في مرحلة الطبيعة، وذلك لتعذر الشواهد التاريخية، ثم إن مقاربة الفيلسوف ليست هي مقاربة المؤرخ. لقد بيّن مالسون أن صلابة مقولة الطبيعة الإنسانية قد تفجرت بعد الأبحاث البيولوجية من ناحية التحليل النفساني والاجتماعي والتاريخي من ناحية أخرى.

بعد الثورات العلمية والفكرية المعاصرة لم تعد مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة تفسر شيئاً، لم يعد السلوك البشري أو حتى الحيواني البيولوجي الصرف، وإنما عوض الفكر المعاصر مقولة الغريزة والطبيعة بالبيئة والتاريخ والمجتمع والأسرة والثقافة والإنتاج وعلاقة الإنتاج.

يقول لوسيان مالسون: "أكيد أن فكرة الغريزة فقدت صلابتها في علم النفس الحيواني" فما معنى أن تفتقد الغريزة صلابتها؟ أن تفقد الغريزة صلابتها يعني أن فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة لم تعد تفسر أنماط

السلوكات التي كانت تنسب فيما سبق إلى الغريزة، فإذا فقدت الغريزة صلابتها في تفسير السلوك لدى الحيوان فما بالك بسلوك الإنسان؟!

إن دحض (La refutation) ثبات الطبيعة الإنسانية والاحتكام إلى الغريزة جعل الفلاسفة والمفكرين يتساءلون عم اذا كانت لدى الإنسان طبيعة طبيعية خاصة يمكن أن تنعت أو ترسم بنعوت قارة ثابتة. فهل حقاً أن للإنسان طبيعة ثابتة؟

ليس هناك اتفاق حول أطروحة الطبيعة الإنسانية الثابتة، بل لقد انتقلنا في المرحلة المعاصرة، وحسب كافين ريلي: من نظرية الطبيعة الثابتة إلى نظرية "الطبائع" المركبة ثقافياً. وتعني عبارة "مركبة ثقافياً" أن الثقافة والتعويد والعادة والتّعود والتأهيل هي كلها بمثابة الطبيعة الثانية أو البطانة المكوّنة من الإجراءات والأوامر والنواهي وطرق الترغيب والترهيب التي تهذّب وتثقّف وتشذب وتحمي من وطأة الطبيعي الطبيعي. يقول لوسيان مالسون "يظل الأطفال الذين حرموا بصورة مبكرة جداً من كل تعامل اجتماعي، يظلون عزلاً في وضعهم إلى حد أنهم يبدون كالحيوانات التافهة إن لم نقل دون الحيوانات".

يعمد لوسيان مالسون إلى ما درج على تسميته، انطلاقاً من القرن الثامن عشر "بالأطفال المتوحشون" ليدعم أطروحته المركزية وهي "أن لا طبيعة إنسانية ثابتة" فالتوحش يوازي غياب الأوامر والنواهي، غياب العقل، غياب السجن، المحاكاة، غياب التشريط الثقافي، غياب الرمز،

غياب اللغة، غياب الأخلاق والدين، فبانعدام الاجتماعية يصير الإنسان أعجز من الحيوان، ألم يقل مالسون "يبدون كالحيوانات التافهة". فما هي دلالة التفاهة هنا؟ وعلى ماذا تشير؟

تشير إلى العجز عن السيطرة على الجسد والقصور عن المدافعة عن النفس والعيش بالافتقار إلى التوازن، فالحيوان الإنساني لا يقوى على البقاء، ذلك أن الحيوان ـ كما بين كانط ـ عند الولادة يكون أقدر من الإنسان على التأقلم. وباختصار لقد مررنا، حسب رايلي، من نظرة الطبيعة الثابتة إلى نظرية الطبائع، كما أسلفنا.

لنفترض جدلاً أن الطفل الإنساني استطاع أن يحافظ على وجوده بمعزل عن أبناء جنسه فلاشك أنه لا يستطيع "التواصل" مع الحيوانات إلا بمحاكاتها عن طريق التصويت، والتصويت ليس إلا ضرباً من الانفعال، ذلك أن اللغة تستلزم الترميز والاصطلاح والتواضع. ألم يقل كل من رالف وهيروسكوفيتز وكاسيرر وليفي شتراوس أن اللغة هي العنصر الأساس الذي يرسم خطاً بيانياً بين الحيوانية والإنسانية، ففي غياب الحياة في المجتمع يعجز الطفل الإنساني عن خلق إبداع لغوي، ومثال فيكتور الطفل المتوحش يدعم ما ذهبنا إليه.

ألم تؤكد على أن اللغة والثقافة إنما هي التي تضمن للفرد ليس مجرد تواصل بسيط وإنما تقدم له رؤية للعالم؟

فالطفل المتوحش. لا يرى في الطبيعة أكثر مما يراه الحيوان. وما يقول أنجلس في كتابه "جدليات الطبيعة". "إن النسر يرى أبعد مما يرى

الإنسان ذلك أنه أحد قوة في الإبصار بينما الإنسان يرى في الطبيعة ما لا يراه النسر". فما هي الاستتباعات المنطقية والإيديولوجية لنفي الطبيعة الإنسانية الثابتة.

الصراع الإيديولوجي حول إثبات ونفي الطبيعة الإنسانية:

ما المقصود بالصراع الإيديولوجي؟

المقصود بالطبيعة الإنسانية، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إنما هو الثابت البنيوي لدى الإنسان بقطع النظر عن لونه أو جنسه أو عمره، كما أن الطبيعة الإنسانية مقولة نظرية. أما الصراع الإيديولوجي[1] فهو يعني ضمن ما يعنيه الصراع الذي تقوده خلفيات سياسية مصلحية، إذ أن الإيديولوجيا من أخصّ خصائصها إنها مجموعة من الأفكار والتصورات التي تنتجها مجموعة أو جماعة ما أو طبقة في فترة تاريخية ما.. وتهدف الإيديولوجيا أساساً إلى:

أ ـ النجاعة

ب ـ هدفها عملي وليس نظري.

ج ـ تجنيد المخاطبين تعبئتهم: أن تجعل من البشر جنوداً لتحقيق طموحات محددة.

من خصائص الأيديولوجيا، مهما كانت، تقدمية أو رجعية، عرقية أو مناهضة للعرقية، إنها تخاطب الوجدان والانفعالات والرغبات. فهي تنهد

1 انظر: "ما الإيدلوجيا"؟ لجون بشلير لاحقاً.

إلى تعطيل آلية العقل لدى المخاطب إذ تشله حتى لا يضع "المخاطبون" الآراء التي يأمر بها القائد موضع التساؤل سواء كان القائد طبقة أو فرداً، ألم يؤكد موسوليني، زعيم الفاشية على أن "القائد دائماً على حق" (Le Duce a toujoursraison) فلا إمكانية لمراجعة أفكاره أو سلوكاته ونقدها، ذلك أن ما يأتي به مقدس والنقد شيء مدنس.

الأيدلوجي - السياسي لا يطلب من الأفراد عقولهم بقدر ما يتشوف إلى أفئدتهم. ألم يأمر موسوليني بأن يسارع إلى تعطيل عقل أنطونيو غراشي عن التفكير: "أوقفوا حالاً هذا العقل عن التفكير". ويمتحن الإيديولوجي نجاحه وإخفاقه بما يسيله من دماء الأكف عن طريق التصفيق أو بتدمير الحبال الصوتية التي تهتف باسم القائد "تقدس وتعالى" الذي يكون قد أسطر نفسه فنفخ فيها.

ومن الأسلحة التي تعتمدها الإيديولوجيا ولا تستغني عنها إطلاقاً: اللغة وتحديداً البلاغة والصورة، إذ أن للبلاغة سحرها، والسحر يركز الانخطاف الوجداني، وهذا ما تفطن إليه الخطاب الفلسفي السفسطائي الذي جعل من اللغة ومن البيان أخطر سلاح نظري لتقويض أسس النظام الارستقراطي وذلك عن طريق تجنيد وتعبئة الشباب الاثيني للمطالبة بالديمقراطية. لقد عمد أفلاطون، من موقع الفيلسوف الارستقراطي، إلى إقصاء، استبعاد، نفي وتشريد الفيلسوف السفسطائي ومن كان على شاكلته مثل الشعراء الذين لا مكان لهم في الجمهورية الأفلاطونية.

ومن أميز ما يميز الإيديولوجيا أنها تقدم ذاتها على أنها البديل الواحد الوحيد الممكن.

هناك بعد ريادي رساليّ في نواة الإيديولوجيا، ومن هنا تكون وثوقية الخطاب الإيديولوجي خطيرة على العقل النقدي. فإذا كان للفلسفة من مهمة فإنما تكمن تحديداً في تفجير العقل المغلق عن طريق الأسئلة المطرقة.

فالصراع الإيديولوجي إذن بين مقولتي ثبات ونفي الطبيعة الإنسانية يسعى كل منهما إلى أهداف مرسومة مسبقاً، وهي أهداف عملية أملتها المصالح السياسية وعبرت عنها من خلال الأجهزة الإيديولوجية.

فما هي الإيديولوجية التي تقود مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة؟ لقد أكدت الإيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية على ثبات الطبيعة الإنسانية وعدم قابليتها للتغير والتبدل والصياغة وفقاً للشروط التاريخية. هدفها في ذلك، وككل إيديولوجيا، إنما هو تبرير الممارسة القائمة والتمهيد لممارسة ستقوم بها مستقبلاً.

من الثوابت البنيوية للإيديولوجية الليبرالية التركيز على الملكية الفردية، والتنافس الحر، والاستهلاك والإنتاج والإنتاجية، وتقديس العلم والعمل، كل هذه العناصر تجعل الإيديولوجيا اللبيرالية تستعمل كل الطرق للوصول إلى روما. وروما هنا ليست إلا الهدف المتمثل في الاستهلاك، فلكل إيديولوجيا روما خاصة بها.

الإيديولوجيا الليبرالية تستعمل أخطر الأسلحة لضمان ربح أكبر وتستعمل في ذلك تشيئة (La chosification) وسلعنة

(La marchandisation) أكثر الأشياء حميمية مثل الجنس كأداة للإغراء ومخاطبة "أغرز الغرائز" وذلك من خلال عملية الإشهار واذكاء روح الفردية التي سبق أن غرستها فيه وحقنتها (Injection) في دماغه.

الإيديولوجيا لها شبكة معقدة من المصالح المتداخلة التي لا تريد الكشف عنها. وتمارس، كما يقول هاربرت ماركوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد)، أوامرها ونواهيها بأن لا تقول للمرأة مثلاً أن المادة المعينة والخاصّة بالتجميل باستطاعتها أن تحافظ لك على جمالك ولكن تخاطبها آمرة: "كوني امرأة جميلة" (Sois belle). ولا تقول للعامل: أن العمل مرهق بل تقول "اشرب الحليب لإزالة الإرهاق".

أما الخلفية الإيديولوجية التي تصدر عنها مقولة نفي الطبيعة الإنسانية فتتمثل تحديداً في عدم اعتبار تفسير السلوك الفردي أو الجماعي بالاحتكام إلى الغريزي، أي إلى الطبيعي.

وتركز الإيديولوجيا الاشتراكية: على البيئة، التشريط الثقافي، التحوّل التاريخي، شروط الإنتاج وعلاقات الإنتاج ونمط الإنتاج. فهذه الإيديولوجيا الاشتراكية لا تعتبر أن الملكية الفردية قضية غريزية وأن النزعة الأنانية والتمركز حول الذات لا يفسر بالموروث البيولوجي وإنما يفسر بالمعطى الثقافي.

فكما يمكن ممارسة التنشئة الاجتماعية والتأهيل، تأهيل الأطفال، على الأنانية، كذلك يمكن تنشئة الفرد على النزعة الغيرية.

إن الليبرالية والاشتراكية في القرن العشرين منشطرة إلى يمين ويسار؟

ألا تتنازع الإيديولوجيتان الليبرالية والاشتراكية لاقتسام العالم فنجد كلاً منها تمثل مركزاً وتوجد لها أطرافاً تحوم حولها.

يبدو أن لوسيان مالسون قد انخرط في الإيديولوجيا الاشتراكية بتبنيه تاريخيّة الإنسان من ناحية واجتماعيته من ناحية أخرى، وبذلك فجر كل التصورات الثباتية (Fixistws) والعرقية للثقافة.

العرق والثقافة

إذا كان ظهور الانتروبولوجيا قد اقترن بالنزعة الاستعمارية فهناك إذن حضور مكثف للبعد الإيديولوجي. هذه الانتروبولوجيا ستناهضها انتربولوجياً مضادة، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أعمال آِيلي مونتاجيو حول أسطورة التفوق العرقي، كما ألح كل من هيرسكوفتيش ورالف بيلز ورالف لنتون على النسبية الثقافية باعتبارها "حقيقة واقعية" من ناحية، وفلسفة انتروبولوجية تدافع عن فكرة الاختلاف والحق في الاختلاف والاعتراف بالآخر (L'autre)، المغاير (Le diffe'rent)، الذي لا يستند إلى تشريطنا الثقافي، إن على مستوى العقيدة أو على مستوى السلوك أو على مستوى الرموز، من ناحية أخرى لقد عارضت نظرية "النسيبة الثقافية" عقدة التمركز حول الذاتَ التي غذتها الانتروبولوجيا الاستعمارية.

في هذا الإطار النظري تحديداً، ظهر كتاب "العرق والتاريخ"[1] (Raec et histoire) للانتروبولوجي الفرنسي المعاصر كلود ليفي شتروواس. إن

1 كلود ليفي شتراوس "العرق والتاريخ" ترجمة د. سليم حداد - المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع - لبنان ١٩٨١.

لعنوان هذا الكتاب أكثر من دلالة، ذلك أنه يعني، ضمن ما يعنيه، مقاومة الاستعمار الثقافي والإمبريالية الثقافية، زيادة على مقاومة الاستعمار والإمبريالية على المستوى السياسي والعسكري.

ينفي ليفي شتراوس أن يكون العلم البيولوجي يؤكد على تفاوت الثقافات من حيث بنية الاستعدادات أو الإمكانات، مؤكداً على أنّ اختلاف الثقافات لا يعود إلى التفوق العرقي وإنما يعود في نهاية التحليل إلى معطيات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية كما أكد على ذلك آشيلي مونتاجيو.

كيف سعى شتراوس إلى دحض فكرة العرقية؟ وهل أن جوبينو أكدّ حقاً على الاختلاف في الطبيعة بين الأعراق؟

إذا لم يكن هناك اختلاف من وجهة بيولوجية علمية فكيف يفسّر صاحب كتاب "التقّدم الحضاري لبعض الشعوب والركود التاريخي لبعض الشعوب الأخرى؟ وهل استطاعت الانتربولوجيا الثقافية حقاً أن تجتث فكرة العرقية؟

إن انفتاح الانتروبولوجيا المعاصرة على المجتمعات الموسومة "بالبدائية" أو "اللا كتابية" أو "التوحش" مثل الآرابيش وتشامبولي والمندوقمور والماوري والونتو كل هذه الأبحاث الميدانية جعلت الخطاب الانتروبولوجي المعاصر يشكك في سلطة الأنا المركزي الأوروبي. عمد العقل الانتروبولوجي المعاصر إلى وضع عقدة التفوق والتمركز حول الذات موضع التساؤل، ذلك أن هذا العقل اكتشف أنماطاً مختلفة من السلوكات

وتقنيات الاجتماع والتأهيل المتباينة. هذا التناثر المجتمعي جعل الانتروبولوجيين لا يعتبرون الإنسان الأوروبي ولا أوروبا مركزاً للعالم، ولا نمط حياتها هو النمط الوحيد الممكن، ذلك أن كل المجتمعات لها تقنياتها الخاصة واستجاباتها الوجدانية والانفعالية وأطر إسنادها الذاتية حتى وإن نعتت هذه المجتمعات الباردة أو البسيطة في مقابل المجتمعات "البروميثيوية". إلا أن هذه المجتمعات الموسومة بالدونية تمتلك تقنياتها الخاصة للسيطرة على حاجياتها الأساسية التي أطلق عليها مالينوفسكي، الانتروبولوجي الوظيفي، في كتابه "النظرة العلمية للثقافة" "الأسس البيولوجية للثقافية".

يدحض ليفي شتراوس ورالف بيلز فكرة المجتمعات البسيطة، فلا وجود لثقافات بسيطة ومجتمعات بسيطة، ومن هنا تهدف الانتربولوجيا الثقافية إلى نقد أحكام القيمة التي أنتجها الخطاب الانتربولوجي الاستعماري الذي صنف الشعوب وفق تصوره الخاص وانطلاقاً من وعيه بمسألة التقدم والتأخر أو التمدن والتوحش.

يبين صاحب كتاب "الفكر المتوحش" إنه لا وجود لشعب متوحش، ذلك أن أنماط الأساطير - الميثيولوجيات التي تنتشر بين هذه المجتمعات اللا كتابية - لا تقل دقة وحبكة عن منطق العلم الذي تتباهى بإنتاجه العقلية الرومثيوسية. إضافة إلى ذلك فقد أكد شتراوس أنه لا شيء يثبت أن الإنسانية تتقدم، ولا شيء ينفي وجود ثوابت بنيوية ثاوية

(Latente) أو ضمنية وراء كل النتاجات الثقافية. فللأسطورة والخطاب المتيوسي منطقه في التفسير والتعليل. وتعتمد الأسطورة، كما يلاحظ مرسيا إيلياد، إنما ينطلق دائماً من حقيقة واقعية مثل أساطير الموت والانبعاث: الموت حقيقة، تأتي الأسطورة لتجيب عن مسألة الموت، وتقدم في الآن نفسه، حلاً لهذه الواقعة الجنائزية لتخرج الإنسان من هذا الوضع المأزقي (Catastuophique) الكوارثي.

فالموت، وفق التصورات لدى بعض الشعوب اللاكتابية، ليس متضمناً في الجسد، وإنما يكون نتيجة فعل فاعل غريب كالساحر أو الأرواح الشريرة أو الأخذ بالعين. نجد أسطورة التتبغ أي التدخين لتجيب عن سؤال يتعلق بأصل هذه الظاهرة.

إذا كانت الانتروبولوجيا العرقية تتوسل بالمعطيات البيولوجية لتوظفها إيديولوجياً فكيف عمد الخطاب الانتربولوجي الثقافي إلى استئصال هذا الزعم؟

يقول كلود ليفي شتراوس "لا شيء في الوضع الحاضر للعلم يسمح بتأكيد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق". يدحض العلم المعاصر إذن الزعم المتلبس به. ألم تبنِ ظاهرة الأطفال المتوحشين أن ابن "الإنسان العاقل" يكون أتفه من الحيوانات العجم إذا ما خضع إلى تجربة الانعزال المبكر مهما كان "عرق هذا الابن" اسود وأبيض أو أصفر.

وتنسب النظرة العرقية إلى الألماني جوبنيو الذي درس مسألة تفاوت الأعراق البشرية".

يبين ليفي شتراوس أن جوبينو هذا الذي ينسب إلى العنصرية لم يركز على التمييز العنصري انطلاقاً من تفاوت البشر في الطبيعة، وإنما في التفاوت في الدرجة فقط، فما معنى ذلك؟

يعني أن الاختلاف بين هذا العرق أو ذاك ليس اختلافاً في النوع هو اختلاف في الدرجة، فظاهرة الانحطاط ليست حكراً على هذا العرق أو ذاك وإنما يمكن أن تصيب أي عرق إذا خضع هذا العرق لما يسميه جوبينو: ظاهرة "التهجين" من هنا دعا جوبينو إلى المحافظة على "صفاء العرق".

بينما يثبت الخطاب الانتربولوجي الثقافي المعاصر أن فكرة "الصفاء العرقي" ليست إلا وهماً، إذ لا وجود لعرق صاف البتة، إلا في ذاكرة الانتروبولوجي الاستعماري. ومن هنا اعتبار فكرة العرق في حد ذاتها خرافة.

يقول شتروواس متحدثاً عن جوبينو: "إن عاهة الانحطاط تتعلق بالنسبة له بظاهرة التهجين أكثر مما تتعلق بموقع كل عرق في سلم القيم المشتركة بينها جميعاً، وهي إذن معدة لتصيب الإنسانية بكاملها المحكومة بتهجين مندفع أكثر فأكثر، دون تمييز، بين الأعراق". يفسر جوينيو ظاهرة انحطاط الأجناس، وبالتالي الثقافات، بظاهرة التهجين التي هي نتيجة فقدان العرق لصفائه، بينما يدحض شتراوس فكرة العرق الصافي الخالص ويبرر نظرياً اختلاف الثقافات، ليس بإرجاعه إلى الإرث البيولوجي الطبيعي وإنما يعود إلى أسباب موضوعية، فهل ينفي الإنتروبولوجي الثقافي التمايز أو التفوق الذي أحرزته بعض الشعوب

"البروميثيوسية - الصناعية" وما بعد الصنعة أمام المجتمعات ما قبل البروميثيوسية اللا كتابية المعاصرة؟

وكيف يفسر أسباب اختلاف الثقافات؟

إذا كان هدف الأنتروبولوجيا الثقافية إنما هو تحديداً محاربة النظرة العرقية فإن شتراوس وآشيلي مونتاجيو وغيرهما، ينفون جميعاً أن يكون للإرث البيولوجي أي تدخل في التفوق الثقافي، ذلك كأن هذا القول يصدر عن عقدة التمركز حول الذات، هناك تفوق ثقافي لا يمكن إنكاره، ولكن هذا الأمر ليس قابلاً للشك في أنه "يعود إلى ظروف جغرافية تاريخية واجتماعية وليس نتيجة لقابليات متميزة متصلة بالتكوين التشريحي والفيزيولوجي للسود أو الصفر أو البيض".

نستنتج أن الإيديولوجيا العرقية تجعل من العلم أداة لتطوعها لتنسجم مع أطروحتها. لقد وصف آشيلي مونتاجيو التمركز حول الذات بأنه عائق أمام فهم الثقافات المتباينة. "فالبدائية"، كمصطلح، إنما يحمل نظرة إنتاجها وهم الرجل الأبيض حول ذاته وحول الآخرين فهو يجعل من ذاته وثقافته أسطورة ليبرر نزعته الاستبدادية الاستعمارية.

لقد بين شتراوس وميشال لايارس أن البدائيين أنفسهم ينظرون إلى الرجل الأبيض نظرة ازدرائية: فإذا كان البدائي يحتقر الآخر، الذي ينسب نفسه إلى التمدن، والمتمدن ينسب البدائي إلى التوحشي والبربرية، فإنهما يصدران عن نفس البنية العقلية والنظرية والذهنية إذن متساويات في إنتاج نظرة خاصة حول الذات وحول الآخر..

إن التاريخ يبين أنه يوجد أكثر من "شعب مختار" لقد كان أرسطو ينسب غير الإغريقي وغير المواطنين الأحرار إلى البربرية والتوحش، فكل من لا ينخرط في الثقافة اليونانية إنما هو "همجي وبدائي وما قبل "منطقي" حسب مصطلح عالم الاجتماع الفرنسي ليفي برول.

إذا كانت الانتروبولوجيات المعاصرة، الانتروبولوجيات الاجتماعية التي تدرس، الأنظمة الثقافية والسياسية في "مجتمعات اللادولة" حسب مصطلح بيرر كلاستر، فإن هذه الانتروبولوجيا قد فتحت حقولاً معرفية جعلت التمركز حول الذات ليس إلا أسطورة لا تقل أسطرة عن الخرافات والأساطير التي توجد في هذه المجتمعات الموسومة بالبدائية، فهل استطاعت الإنسانيات المعاصرة أن تدحض فكرة العرقية؟

نظرياً، استطاعت الانتربولوجيات والعلوم الاجتماعية المختلفة. أن تقنع الإنسان المعاصر بتعدد المجتمعات وباختلاف أطر الإسناد وبتنوع أنماط التشريط الثقافي وتباين طرق الجمعنة ودمج الفرد والذات في الجسد الاجتماعي، فرفعت شعار الحق في الاختلاف، ومن هنا أصبح الحكم القيمي التفضيلي بين الثقافات والشعوب ليس إلا إيديولوجيا استعمارية.

ويمكن اختزال المواقف المناهضة للنظرة العرقية في مبدأ اساسي واحد وهي النسبية الثقافية.

فما النسبيّة الثقافية وما هي وظيفتها تحديداً؟

النسبية الثقافية

يقول هيرسكوفتيش: "إن النسبية الثقافية التي تسود صراحة أو ضمناً الحركات التي تهدف إلى بناء مجتمع عالمي تعطينا مثالاً (...) على أنها فلسفة مبنية على الوقائع التي تبرز التشابهات بين الثقافات، تلك التشابهات التي أغفلت عن قصد من أجل التأكيد على الاختلاف. إن هذه الوقائع تبين أن لكل ثقافة قيماً وتفرض قيوداً لا يمكن رفضها حتى لو كانت تختلف عن قيم وقيود الباحث.

إن النسبية الثقافية التي تؤكد على العناصر المشتركة في تجربة الإنسان كنقيض للمفاهيم العنصرية عن القيم المطلقة لا تُهمل القيود التي يفرضها كل نِظامٍ أخْلاَقيٍ على أولئك الذين يعيشون وفقاً لتعاليمه.

إن الاعتراف بأن "الحق" و"العدالة" و"الجمال" يمكن أن تتخذ أشكالاً بقدر ما هناك من ثقافات إنما هو تعبير عن التسامح، لا عن نزعة عدمية نهلستية. إن هذا المبدأ الذي يعتبر أكبر إسهام للانتربولوجيا الثقافية، يدفع الإنسان خطوة إلى الأمام في البحث عما يجب أن يكون عليه وذلك على ضوء الوقائع التي نعرفها عن الإنسان على ما هو عليه في وحدته كما في اختلافاته"[١]

---

1 هيرسكوفيتش: الفصل الأخير من كتاب "أسس الانتروبولوجيا الثقافية".

إذا ما اختلفت مقارنات الإنسان. ذلك "القرد العاري" وفق تسمية ديزموند موريس، فإن هذا الاختلاف تجلى من خلال الانتربولوجيات المتباينة حيناً والمتقاربة حيناً آخر.

وإذا كانت الانتربولوجيا تنظر للإنسان من حيث هو كائن اقتصادي Home oeonomicus مميزة إياه عن الحيوان الذي لا يدرك للاقتصاد معنى "فجوهر" الإنسان و"ماهيته" يكمنان في حسه الاقتصادي فإننا نجد من المنظرين ما يقارب الإنسان من حيث أنه كائن ديّن، فيرى أن جوهر الإنسان يكمن في حسّه الديني، في حين ينسب آخرون الإنساني إلى الحكمة أو المقدرة على الصناعة. ومع ذلك نجد من الانتربولوجيين من اعتبر مثل هذا التعريفات لا تستوعب حقيقة الإنسان إذا قدم تعريفاً بديلاً قد يستوعبها جميعها وهو أنه "حيوان رامز" كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني آرنست كاسيرر.

وإذا ما اتسم الخطاب الانتربولوجي الموسوم بالاستعماري بنظرة عرقية تصدر عن حس شوفيني، معتمداً على النظرة المعرفية، فإن الخطاب الانتروبولوجي الثقافي المعاصر يدحض فكرة العرقية وينسب عقدة التفوق الثقافي إلى نظرة إيديولوجية استعمارية، ذلك أن الباحث الاستعماري، الذي يفاضل بين الثقافات يشرّع نظرياً للاستعمار.

في هذا الإطار تحديداً، إطار البحث عن تجاوز الفضاء النظري الاستعماري، تتنزل مساهمة هيرسكوفيتش في كتابه "اسس

الانتربولوجية الثقافية". حيث يبين هذا الانتربولوجي الثقافي أهمية الدفاع عن مبدأ النسبية الثقافية الذي يقر الاختلاف والتقارب في الآن نفسه من ناحية وحقها في الاختلاف من ناحية أخرى.

فما النسبية الثقافية؟ ولماذا يؤكد هيرسكوفيتش تحديداً على تسلح الانتربولوجي بالموضوعية عند دراسته الثقافية؟ وإلى أي مدى يمكن الإقرار حقاً مع هيرسكوفيتش بالاختلاف بين الشعوب من ناحية والتشابه بها من ناحية أخرى؟ وكيف يمكن أن نحدد قيمة مساهمة هيرسكوفيتش انطلاقاً من "فلسفة النسبية الثقافية" في محور الطبيعة والثقافة من ناحية، وفي دحض الإيديولوجيا الاستعمارية من ناحية ثانية؟

أن تحديد المفاهيم يعتبر في مجال الفلسفة بمثابة الأسلحة النظرية التي بدونها لا يمكن فهم الإشكالية المطروحة ولا يمكن السيطرة عليها.

يتوجب علينا إذن تحديد مصطلح "النسبية الثقافية" فما المقصود بالنسبية عامة؟ وما المقصود بالثقافة؟

النسبي، عكس المطلق، مصطلح يشير إلى الاختلاف يشير إلى الاحتمال والتغير والتطور. النسبية ضد مبدأ الثباتية، ضد النزعة الإطلاقية، من ذلك نقول أن البشرية تعيش في الفضاء النسبي، فقد خرجت الإنسانية المعاصرة من الكون المغلق، إلى الفضاء المفتوح، خرج الإنسان من نظرية الإنسان الواحد إلى نظرية العوالم، كما خرجت الانتروبولوجيا الثقافية من نظرية الطبيعة الإنسانية الثابتة إلى نظرية

"الطبائع". الإنسانية في مرحلتها المعاصرة، خرجت من نظرية الجوهر الواحد إلى حقل الاختلاف والتعدد والتناثر. لم يعد الإنسان يحكمه المطلق وإنما يحكمه النسبي. إن هذا المفهوم انطلق من حلق العلوم الموسومة "بالصحيحة" وتحديداً الدقيقة إلى الإنسانيات.

إن تحديد مصطلح الثقافة يمثل إشكالاً. يقول هيرسكوفيتش يوجد أكثر من مائة وستين تعريفاً للثقافة، مع ذلك يمكن اعتبار الثقافة من وجهة نظر انتربولوجية علمية "كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة والطبيعة الداخلية" انطلاقاً من هذه الاعتبارات يمكن اعتبار الثقافة ظاهرة إنسانية، فلا وجود لشعب مثقف وشعب غير مثقف، وفرد غير مثقف.

هناك تناقض يلف عبارة شعب غير مثقف لأنه يكفي أن نقول كلمة "شعب" حتى نقول "اجتمع" ويكفي أن نقول "مجتمع" حتى نقول "تواصل"، "تواضع" يعني الاصطلاح، الرمز، اللغة إنما هي موروث اجتماعي.

ألم يعرف رالف لنتون الثقافة بأنها: "الإرث الاجتماعي"؟

نعني بالنسبية الثقافية إذن: اختلاف مؤسسة الثقافة، اختلاف النظم الأخلاقية، اختلاف القيم الجمالية والسياسية. اختلاف القيم العقائدية والإيديولوجية والفلسفية من مجتمع إلى آخر، من ناحية، وداخل المجتمع الواحد من ناحية أخرى.

النسيبة الثقافية، كما حددها هيرسكوفيتش. إنما هي "مذهب فلسفي" من أهم مهماته تقديم نظرة مضادة حول الثقافات ضد النظرة التي تقدمها الانتروبولوجية الاستعمارية. فهي تسعى إلى إنتاج أحكام

موضوعية ضد وثوقية الأحكام الذاتية المطلقة، فهذه الفلسفة لا تختزل تجارب الشعوب ولا تحكم عليها انطلاقاً من حكم معياري أنتجته ثقافة الباحث، لذا فهي تلاحظ ظاهرة التنوع الثقافي والأمثلة على هذا التنوع أكثر من أن تحصى.

يكمن اختلاف مفهوم الذكورة والأنوثة من مجتمع إلى آخر في اختلاف سلوك الرجل والمرأة، اختلاف المراسيم الاحتفالية والمراسيم الجنائزية واختلاف طرق المراقبة والقصاص، اختلاف الشخصيات. مثلاً الأرابيش شخصية مسالمة.المندقمور شخصية عدوانية..

اختلاف تصور الفرد لذاته من مجتمع إلى آخر: قبيلة الوانتو: غياب الأنا، الضمير للمتكلم، في مجتمع الماوري: غياب الملكية الفردية.

لكن، في مقابل هذا التناثر قاسم مشترك بين الثقافات يتمثل في الاستجابة لحاجات الفرد والجماعة، الحاجات النفسية والحاجات المادية، كذلك أن أي ثقافة، مهما كانت بساطتها، لها قيم مثل العدالة والحق والجمال.

نلاحظ إذن جدلية الخصوصية النسبية والاشتراك والمشاركة وهو ما يجعل الإنسانية تلتقي عند ثابت بنيوي - أساس: الانتماء الثنائي: بالغرائز تنتمي الإنسانية جمعاء إلى مملكة الحيوانية وبالموروث الثقافي تنتمي الإنسانية جمعاء إلى المملكة الإنسانية.

إذا كان الاختلاف حقيقة واقعية، وإذا كان الإنسان، مهما كان لونه أسود أو أصفر أو أبيض لا يعيش خارج المجتمع، فلماذا أكد الخطاب

الانتروبولوجي الاستعماري على الاختلاف دون الانتباه إلى القواسم المشتركة، كما أنه أحياناً أخرى ينظر إلى القواسم المشتركة دون النظر إلى الاختلاف؟

إن الحس الإشكالي النقدي يلزم الباحث التسلح بالموضوعية حتى لا يسقط في أي ضرب من ضروب الوثوقية، وإذا أردنا التوسل بعبارة هيجل "يجب ألا نترك الغابة تحجب عنا الشجرة الواحدة كما ينبغي للشجرة الواحدة أن لا تحجب عنا الغابة".

والموضوعية إنما تعني التفكير في الأشياء والموضوعية موضع الدراسة دون تحريف وتزييف ونقصان، أي دراسة الأشياء كما هي عليه. وبعبارة أخرى يتوجب على الذات الدارسة أن لا تجد في الأشياء ما ليس فيها. على الأنا الباحثة أن ترسم مسافة بينها وبين الموضوع الذي تدرسه، فكل عاطفة حب، أو كراهية من شأنها أن تجمل "تقبح" الجميل و"عين الرضا كموقف انفعالي كليلة" كما قال الشاعر العربي القديم. فإن الرضا كموقف انفعالي يمكن اعتباره وفق المصطلح البشلاوي عائقاً ابستمولوجياً (UN obstacle Episte' mollogique) وكذلك الكراهية فهي تعوق الباحث إذ تحول دونه وإنتاج معرفة حقيقة، فما الحقيقة؟ إن الحقيقة العلمية، كما عرفها عالم الاجتماع السويسري جان زيجلار في كتابه "أديروا البنادق" إنما هي "تطابق المفاهيم والواقع" أي تطابق بين النظرية والواقع.

عندما ينصح هيرسكوفيتش الانتربولوجي بأن لا يحكم على ثقافة الشعوب التي يدرسها من خلال ثقافته الخاصة فإنه بهذا الإجراء يهدف إلى تحسين علم الانتربولوجيا من العائق الابستمولوجي كما يهدف هيرسكوفيتش إلى تدعيم ما أطلق عليه مبدأ "التسمية الثقافية"، ذلك أن هذا المبدأ يمثل فلسفة الانتربولوجيا الثقافية المعاصرة.

النسبية الثقافية وطوباوية المجتمع العالمي:

إذا كان الخطاب الانتربولوجي الثقافي المعاصر يدعو إلى:

أ - تجاوز الوثوقية العرقية.

ب - ضمان الحق في الاختلاف بين الثقافات.

ج - الدعوة إلى بناء مجتمع عالمي يتسم بالتسامح.

فإن هذا الخطاب الانتربولوجي الثقافي المعاصر، كما عبر عنه هيرسكوفيتش، يتضمن رؤية ايديولوجية واضحة، وتتمثل هذه الإيديولوجية الاستعمارية التي تصدر عن موقف استعماري يحمل حلماً لا يبدو قابلاً للتحقيق، ذلك أن صراع الإيديولوجيات ليس مجرد صراع فكري، بقدر ما هو صراع تتحكم فيه المعطيات والعوامل الاقتصادية والسياسية.

فشعار بناء المجتمع العالمي ليس إلا طوباوية، مثل مدينة الفارابي الفاضلة وجمهورية أفلاطون، مغرقة في المثالية، وإن كانت معبرة عن أزمة الواقع المعيش. فبقدر ما كان المجتمع في عصر الفارابي منهمكاً في

الصراعات بين الملل والنحل وبقدر ما اتسم هذا العصر بالنشاز والتنافر والصراع والمخاتلة والمراوغة على أرض الواقع الفعلي، كانت "المدينة الفاضلة" فاضلة!!

كذلك، يمكن قراءة مشروع المجتمع العالمي على أنه إدانة نظرية للواقع المتسم بالانقسام والصراع، في عصر أصبح فيه العالم بمثابة القرية الواحدة. فبقدر ما ازدادت الهوة اتساعاً للصراع الذي يخوضه البعض من أجل البقاء ويخوضه البعض الآخر من أجل "حسن البقاء" فإلي أين يقود الصراع؟ إنما هو إذن الحرب من أجل المواقع والمصالح.

الثقافة والثقافة المضادة

" لا تعلّم القرد تسلّق الأشجار"

كونفوشيوس

"إن الإيديولوجيا تنتشر عبر وسائط يمكن أن تتخذ شكل مؤسسة لكن منذ اللحظة التي يحدث فيها رفض هذه المؤسسات فإن الإيديولوجيا التي تنشرها توضع بدورها موضع التساؤل. يتضح هذا الأمر خاصة بالنسبة للمؤسسات المعبرة لحفظ ونقل وإقرار عملية اكتساب الثقافة تجاه وجود الثقافة الرسمية التي تنقلها العائلة، المدرسة، الكنيسة، الجمعيات الفنية والدينية والرياضية والترفيهية وغيرها، وكذلك وسائل الاتصال الجماهيري (مثل الراديو، التلفزيون، الصحف، مؤسسات الدعاية وغيرها)..

توجد ثقافة أخرى مختلفة وهي التي تسمى بالثقافة المضادة، فالثقافة المضادة لا تحدد فقط على أنها مجرد نفي للثقافة التقليدية (..) فإن نفي الثقافة السائدة والإيديولوجيا الاجتماعية ـ الاقتصادية السائدة يفترض أن يكون الرافض مثقفاً بفضل اعتماده على العلم والجماليات والوسائل العقلية والفكرية التي تقدمها الإيديولوجيا الرسمية بغية التمكن من رفض هذا الإرث الإيديولوجي.

كما أن الطبقات الاجتماعية المحرومة من الثقافة والمعروفة ليس بمقدورها، بحكم موقعها المستغل، أن تثور ضد شيء لا تملكه في الأصل، بل هي تواقة في معظم الأحيان لتقاسم المأدبة الثقافية التي تتسمر أمامها أفواه الأولاد البورجوازيين الناعمة.. إن الثقافة لا تعني فقط الجماليات وتراكم المعارف، بل كذلك أساليب العيش والمعتقدات والعادات والعلاقات الاجتماعية التي تم تمأسسها في شكل حقيقي أو في شكل آخر. فتيار الحركة الجنسية الجامحة والأهمية التي تحظى بها المخدرات وكل الوسائل التي من شأنها تغيير الحالات النفسية، وإيديولوجياً الإبداع وتحرير الغرائز عبر تحرير الفن ذاته من قيوده، ونزعة حب الظهور وفقاً لأسلوب العيش والأزياء وتسريحات الشعر والحركات الاستعراضية واللغة المستخدمة، كل هذه الأمور إن دلت على شيء ما فهو أن مشروع الثقافة المضادة لا يقوم على مجرد إضافة مدرسة جديدة إلى اللائحة الطويلة كالمدارس الفنية أو الأدبية بل هو يتعلق بالحياة الحقيقية والعلاقات الاجتماعية ومعاييرها الحقوقية أو الأيديولوجية.

فمن وجهة نظر الثقافة المضادة بالذات، يمكن طرح السؤال على الشكل التالي: كيف نتصرف كي لا يتم استيعابنا؟ اما بالنسبة إلى فصائل الحركة الثقافية المضادة التي تسعى لجعل ثورتنا تتمفصل بالنضال السياسي فالسؤال الذي لا يمكن تداركه قطعاً يصبح كيف لا نسقط الأشكال الجديدة للرفض على المستوى الثقافي والجمالي في النزعة اللاسياسية وأخيراً في النزعة المحافظة.

ولقد أجاب صحفي إيطالي، هو نيكو شيارمونت، على السؤال الأول استعماله مفهوم المؤسسات المضادة فلابد للثقافة المضادة، لكي تتخذ شكلاً لها وتفرض نفسها، من أن تنتظم وتتواجد إزاء المؤسسات الرسمية لذا يقول هذا الصحفي: "يجب على المنشقين أن يصبحوا شاذين، عازمين، صامتين، دون صراخ ودون فتن من أجل تكوين "مجتمعات" كالمجتمعات الحقيقية.. إن تحقيق مثل هذا الأمر سيكون مجرد شكل غير متصنع من أشكال الرفض الكلي.

(...) مهما كانت الطريقة التي يتم فيها طرح المسائل ومهما كانت الأجوبة المعطاءة، من المؤكد أن الثقافة المضادة تزعج السياسة بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، وفي هذا المعنى تبدو الثقافة المضادة عملية تحضير نوع من التحليل (الوحشي) لأشكال القمع والاستغلال والتنظيم والرقابة التي تمثلها المؤسسات في تعددها وتنوعها[1].

إذا كانت الثقافة من وجهة نظر انتربولوجية تعني تحديداً شبكة الرموز والمؤسسات المادية المختلفة التي تضمن الحد الأدنى من شروط التأنسن، وإذا كانت الثقافة، بهذا المعنى، قاسماً مشتركاً بين الشعوب المختلفة، ذلك أنه لا وجود لفرد خارج مجتمع، ولا وجود لمجتمع خارج التاريخ وأن كل مجتمع أوجد لنفسه ما به يستقيم بقاؤه وحسن بقائه من وجهة نظر سوسيولوجية، يمكن دراسته.

1 جورج لاباساد: من كتاب "المقدسات في علم الاجتماع"

الثقافة والتشريط الثقافي وتحديداً ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش "الأطر الاجتماعية للمعرفة"، فإن للثقافة أطرها المحددة التي تنتجها كرأسمال تعمل على توزيعه وترويجه، فتصبح الثقافة ضرباً من الصناعة في عصر التقدم التكنولوجي وانفجار المعلومات.

وقعت دراسة الثقافة وعلاقتها بالسلطة فظهرت مقولات جديدة مثل الثقافة والثقافة المضادة.

فما المقصود تحديداً بالثقافة المضادة؟ ومن هو المثقف؟ وما الفرق بين المثقف وتقني المعرفة؟

لا يمكن تعريف الثقافة المضادة إلا انطلاقاً من تعريف الثقافة.

الثقافة هي كل ما في المحيط الطبيعي من صنع الإنسان (هيرسكوفيتش)..

الثقافة هي الإرث الاجتماعي (رالف لنتون).

الثقافة هي أوامر ونواه (فرويد).

الثقافة هي كل ما انحدر إلينا من المجتمع (ليفي شتراوس).

إذا كانت الثقافة تتجلى تحديداً في أشياء مادية حسية وفي قيم روحية أخلاقية ورمزية، فإنها تتجاوز التأثير الخارجي، إذ يقع استبطانها فهي تنفذ إلى بنية اللاوعي، فالثقافة هي التي من خلالها نحب ونكره ونحتج ونغضب.. فلاشك في أن المخزون الثقافي هو الذي يقدم لنا رؤية للعالم لا يمكن تخطيها بسهولة.

إن الثقافية المضادة إنما هي مجموع القيم والأفكار والسلوكيات التي أنتجتها شرائح اجتماعية مختلفة احتجاجاً على تيه وضياع هذه الفئات الاجتماعية التي لم تستوعبها الثقافة السائدة. لقد كانت هناك دائماً حركات احتجاج في تاريخ المجتمعات من ذلك مثلاً ما أنتجه الشعراء الموسومون بالصعاليك في تاريخ الثقافة العربية. كما أن الشعر النواسي يمكن اعتباره نتاجاً من نتاجات الثقافة المضادة لأنه نشد أفكاراً وقيماً تعمد السلطة إلى محاربتها. إلا أن الثقافة المضادة، كمفهوم لم يظهر إلا في المرحلة المعاصرة مع ظهور ما سمي بالبلدان المتقدمة صناعياً، حيث ظهر ما يطلق عليه هاربرت ماركوز تحديداً بالإنسان ذي البعد الواحد؟ وما هو الدليل الماركوزي على أهمية ونجاعة الثقافة المضادة؟

ينطلق الأفق النظري الذي يصدر عنه هاربرت ماركوز من معطيات التحليل النفسي الفرويدي ومن الفلسفة الماركسية، فهو عمل على تحديد ما يسمى بالأنظمة الكليانية (systemes totalitaires) التي من أميز ميزاتها العنف والاستبداد فلا حرية للجماعة ولا حرية حقيقية للفرد. لقد ركز ماركوز على المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالوفرة وهذه المجتمعات تعيش حسب صاحب "الحب والحضارة" على "الطلبات المزعومة".

إن هذا المجتمع يستند إلى ثابت أساس وهو السوق والربح والإنتاج والإنتاجية، لذا تخاطب هذه الأنظمة في الأفراد طاقاتهم الاستهلاكية، كما تراقب أوقات فراغهم فهي توهمهم بأنهم أحرار بينما هي تحفزهم، في الحقيقة، عن طريق الإشهار إلى الاستهلاك.

فالعقل النقدي قد اختفى من هذه الثقافة وأصبحت الفلسفة ذات بعد واحد وكذلك الفن ليس فيه من الإبداع شيء. لقد أخذت وسائل الإشهار والأجهزة الإيديولوجية تتلاعب بالعقول. إن العمال في المجتمعات المتقدمة صناعياً، قد "تبرجزوا" ولم يعودوا ثوريين كما كانوا زمن ماركس. لقد استوعبتهم الرأسمالية، بإغرائهم إشهارياً، ولم ينج في هذه المجتمعات إلا الموسومون بالهامشية مثل "الهيبيز".. هؤلاء الذين يحملون الاحتجاج والرفض الذي هو علامة على أن الاستيعاب لم يقو على الاستحواذ عليهم فكانوا بمثابة: الوعي الشق في هذه البلدان المتقدمة صناعياً. لقد أنتج الهامشيون ضروباً مختلفة من طرق اللباس ومن تسريحات الشعر ومن الرقص الخ..[1] فكانت هذه مشتقات ثقافة مضادة. لقد كان هاربرت ماركوز من أكبر المنظرين للهامشيين في المجتمعات المتقدمة صناعياً.

يبين إدجار موران في كتاب "الخروج من القرن العشرين": "أن تعريف المثقف إنما هو تعريف إشكالي"، ومع ذلك يمكن اعتبار المثقف هو من يعمد إلى دراسة الأفكار ذات القيمة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تعني أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. يقترن المثقف في أذهاننا بالانشغال بالفكر ولكن كل الأعمال اليدوية، مهما كانت بسيطة، تستوجب تحفز الفكر، هل أن الأشغال بالفكر وحده كافٍ لتعريف المثقف؟

---

1 انظر مثلاً كتاب: "Les vagueus dans la societe industrille" تأليف كل من Dr. B. Dubrou و Andre Rimailhi – الناشر ptivat – ١٩٧٠.

راجع خاصة: ميثافيزيقيا التسكع ص ١٦٣ وما بعدها. وكذلك الخاتمة وبالتحديد: La clochardisation de la sorbonne ص ٢٢٦ – ٢٢٥.

إن الاشتغال بالفكر وحده لا يجعل من مواطن ما كائناً مثقفاً فمستوى الشهادات لا يجعل من المتعلم مثقفاً، إذ أن المثقف هو من يوظف رأسماله الرمزي: الفكر، لصالح المجتمع ولا يوظفه لصالحه الخاص. ومن هنا لابد من التمييز بين المثقف وتقني المعرفة، فتقني المعرفة هو من يملك رأس مال رمزي معرفي لا تجاوز في توظيفه، له وضعه المهني ويظل أسيراً لهذا الوضع دون أن يخرج منه ودون أن يوظف مهنته لصالح المجموعة. هناك فرق بين الطبيب الرجعي كما يقول جون زيجلار والطبيب التقدمي، كما أنه يوجد فرق بين الدكتور في الفلسفة وآخر، فيمكن للأول أن يكون مجرد وسيط بين الفلاسفة والطلبة ولا يتخطى إطاره المهني ويمكن لثانٍ أن يوظف ما قرأه ليشخص أسباب العطالة في مجتمعه. لذلك يمكن للفلاسفة أن لا يكونوا مثقفين وذلك عندما لا يلتزمون بالإقامة، كما يقول ادجار موران: "في أبراجهم العاجية أو في بيوتهم المكيفة" أو في جامعاتهم.

ويميز فيصل دراج[1] في هذا الإطار بين نمطين من الثقافة: ثقافة القمع وثقافة الثورة.

إذا كانت الثقافة تعني بالأساس كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة لتحقيق "أعلى اجتماعية ممكنة" بلغة برغسون.

وإذا كانت الدولة، من منظور ماركسي، آلة قمع وضعها مالكو وسائل الإنتاج والسلطة للحفاظ على مصالحهم الذاتية، ويكون ذلك عبر ما يسمى في المعجم الماركسي "الأجهزة الإيديولوجية" و"الأجهزة القمعية".

1 فيصل دراج: الثقافة والديمقراطية: دار ابن رشد ــ بيروت.

فإن الثقافة التي يسعى إليها "صاحب الملك" بلغة ابن خلدون أو السلطان هي الثقافة التي تديم في أنفاس ملكه فيسيطر، يسخر، حسب المعجم الخلدوني "أهل السيف والقلم" لغرض تحقيق ما يسميه فيصل دراج "علاقة الامتثال".

انطلاقاً من هذه الملاحظة الأولية يمكن أن نحدد مع د. فيصل دراج ملامح الثقافة القمعية.

من خصائص الثقافة القمعية أنها تنتج نمطاً علائقياً دقيقاً بين الدولة والشعب، وبين الزعيم والرعايا، فهذه العلاقة ليست علاقة تكافؤ، إنما هي علاقة امتثالية تدجينية، علاقة اوامر سلطانية؛ أميرية بنعم امتثالية، فكأن الحاكم لا ينطق إلا ليأمر وكأن "المواطن" لا يتكلم إلا ليقول: "نعم".

يقول فيصل دراج: "تقوم علاقة الامتثال بين حاكم وتابع، وهي علاقة تستلزم إلغاء دور وفكر ووجود التابع لأن دوره وكل دوره هو أن يقول نعم ويصمت (...) هذه العلاقة أيضاً تمجيد وتعظيم الحاكم بلا حدود وتصغير وإلغاء المحكوم أي أن الأول هو الكامل بلا ضفاف.." (راجع الثقافة والديمقراطية).

فالثقافة القمعية تخلق إنساناً مهزوماً وفق نظرة مصطفى حجازي.[1]

إذا كانت السلطات الرسمية تنتج خطاباً ثقافياً لتمجيدها فإن، المجتمع الطبقي التناحري يفرز ما أطلق عليه جورج لإبساد اسم "الثقافة المضادة" وما أسماه فيصل دراج "ثقافة النقد والثورة".

---

1 التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور.

ثقافة النقد هي نقيض الامتثال، نقيض في الشكل والمضمون والوظيفة، فهناك ثقافة تقليدية محافظة تستمد وجودها من المغلق ولا تسعى إلى التجديد إلا انتكاساً إلى الوراء وتمجيداً للثابت وتأثيماً للمتحول فتقدس ما تقدس وتدنس ما تدنس وفق سلم قيم ينهد إلى مصادرة "اللا" المبدعة إن شعرياً أدبياً، أو علمياً أو سياسياً أو إيديولوجياً.

فمستقبل المجتمع والعالم، وفق الثقافات القمعية والأنظمة القمعية والحكام القمعيين لابد أن يكون بيد قمعية وهي ليس إلا إياديهم الخاصة.

"إن كل ثقافة نقدية، ثورة بالضرورة" فهي ترفض الثبات، تنزع إلى المستقبل وتطمح إلى تحرير الثقافة والإنسان.

تعمد الثقافة النقدية أو ثقافة النقد والثورة إلى تحطيم نواة "الإنسان ذو البعد الواحد" حسب لغة هربارت مركوز وهو مصطلح وضعه الفيلسوف المعاصر لينقد من خلاله ما يسمى بمجتمعات الوفرة، وفرة البضائع، الإنتاج، أوقات الفراغ، وهي المجتمعات المتقدمة صناعياً.

يبين مركوز أن الفرد في هذه المجتمعات يعاني ضروباً مختلفة من الاغتراب بأنه يخضع إلى مراقبة عنيفة، فالدولة والنظام الرأسمالي والشركات الكبرى ووسائل الإشهار تلاحق الإنسان في كل مكان وتوفر له كل "الشروط الحياتية" إلا فرصة التفكير فهي تذيب فاعلية العقل كمؤسسة نقدية. لقد تبرجز العمال وانتهى أمزهم لذا يؤكد مركوز على أن حملة الثورة المقبلة لن يكونوا إلا للحياة. لقد خلقت الثقافة الرسمية

حسب مركوز إنساناً أحادي البعد فأنتج هذا المجتمع فلسفة أحادية الجانب مثل البرجماتية، النزعة الوضعية الجديدة. لقد ازداد القمع وحسب مركوز بأشكال مختلفة فيمكن أن نتحدث عن فائق قمع في هذا المجتمع الذي تهيمن عليه "الطلبات المزعومة" فالإنسان أيضاً بدوره يعيش على وهم حرية مزعومة.

لقد نقد مركوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" وكتابه "الحب والحضارة" الأطروحة الفرويدية المتعلقة بالطبيعة الإنسانية متسائلاً عن طبيعة القمع: هل أن القمع والعنف والعدوان تعود إلى طبيعة ثابتة لدى الإنسان؟ أم أنه نتاج ثقافي أكبر مما هو طبيعي إنَّ الثقافة المضادة التي تسعى إلى دحض المغلق السلطوي غالباً ما تقع محاولة استيعابها أو كبتها. إن مسألة الثقافة والتثقيف أو ما يعرف بمسألة الثقافة والسلطة جد خطيرة في التغيرات وفي الحركات السياسية الأيديولوجية، يقول أنطونيو غرامشي في كتابه "دفاتر السجن": "ليس هناك استيلاء على الأجهزة الثقافية".

إن من أهم مهام المثقف العربي المعاصر ممارسة النقد الابستمولوجي المرفود بموقف إيديولوجي تحرري، يعمل على تفجير المكبوت المهيمن عليه سلطوياً من قبل السائد الثقافي. ومن أكثر المكبوتات في الحضارة العربية إحراجاً، المكبوت الأنثوي، وهو موضوع المحاضرة القادمة: "الذكر والأنثى ولعبة المهد" والتي أشرنا إليها أكثر من مرة في محاضرتنا السابقة.

الجنسوية الثقافية الذكر والأنثى ولعبة المهد[1]

تعودت النساء هنا منذ قرون، على حمل رغبتهن كقنبلة موقوتة مدفونة في اللاوعي. لا تنطلق من كبتها إلا في الأعراس، عندما تستسلم النساء لوقع؟؟، فيبدأن الرقص وكأنهن يستسلمن للحب بخجل ودلال في البداية. يحركن المحارم يمنة ويسرة (...) فتستيقظ أنوثتهن المخنوقة تحت ثقل ثيابهن وصيغتهن. يصبحن أجمل في إغرائهن المتوارث.

تهتز الصدور وتتمايل الأرداف، ويدفأ فجأة الجسد الفارغ من الحب. تدب فيه فجأة الحمّى التي لم يطفئها رجل.. (يتواطأ البندير الذي تسخنه مسبقاً مع الجسد المحموم، فتزيد الضربات فجأة قوة وسرعة وتنفك ضفائر النساء وتتطاير خصلات شعرهن وينطلقن في حلبات

---

1 لقد بين الإنجليزي بريان آسلي: أن العلم بقيمه مثل: الدقة، الموضوعية، التجريب.. إنما يشبع قيماً – ذكروية – جنسوية – فحولية قضيبية.

انظر كتاب "العلوم القماقمة أو كيف تتكلم الثقافة من خلال العلم" ببار تـويلبي – نشر لوسي باريس ١٩٨٣ – العنوان بالفرنسية لاحقاً ص (٢٠٢).

الـرقص كمخلوقـات بدائيـة تتلـوى وجعـاً ولـذة في حفلـة جـذب وتـهويـل يفقدن خلالها كل علاقة بما حولهن، وكأنهن خرجن فجأة من أجسادهن، من ذاكرتهن وأعمارهن.

أحلام مستغانمي- رواية "ذاكرة الجسد" ص ٣١٦
دار الآداب، بيروت ط ١، ١٩٩٣.

إننا نصدر - في دراسة "الطبيعة والثقافة" - انطلاقاً من أفق نظري محدد نطلق عليه الأفق الفلسفي النقدي ونؤكد على خاصية النقد، ذلك أن "الفلسفة" إذا ما كفت عن ممارسة النقد وامتحان الأسس التي ينبني عليها الإنتاج الترميزي للإنسان بتجلياته المختلفة وسلوكياته المتباينة، عندها تتنكر الممارسة الفلسفية والخطاب الفلسفي لذاته فينقلب إلى وثوقية عندها ـ أيضاً ـ يكف العقل النقدي عن ممارسة فعله فيتكلس. يخمد فيتحول من عقل/طاقة متفجرة إلى مادة جامدة. النقد إذن هو الذي يفجر مكبوته "المعيش الرمزي" المتجسد في الرؤى والأحلام واللباس والبلاغات ولافتات الإشهار.

إن مهمة الفلسفة المأمولة - فلسفة الفتوة - "فلسفة التدقيق والتحقق" إنما تكمن بالأساس في تفجير وتعتعة ما يمكن أن نطلق عليه الوعي الإسمنتي المسلح ذلك الوعي المغدور الذي كف عن "التفكير" ولم يع أنه أصبح وعياً أثيرياً، من ذلك مثلاً التصور الذي بناه العقل الإسمنتي المسلح عما يسمى الطبيعة الإنسانية الثابتة وركونه إلى وسادة الكسل

فيلتجئ إلى مقولة أو فكرة الطبيعة الإنسانية "ليفسر" ويبرز ويراوغ الأسئلة/المطروقة عن أصل الملكية والعنف والذاتية والدين والإجرام فتصبح مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة "معقل جهل" (عبارة سبينوزا) ينفث فيه الوعي الإسمنتي المسلح إما جهله الصادق أو وعيه الإيديولوجي المستتر المراوغ. ومن هنا كان لابد للحس الإشكالي المطرقي أن يهشم المعتقدات الوثوقية المنغلقة اسمنتياً والتي تفخر بانغلاقها.

فمهمة الفلسفة النقدية تتمثل في رسم مسافة بيننا وبين تلك الأحكام الحميمية فنكسر بذلك "زجاجة التقاليد" التي قبعنا ومازلنا نقبع في قاعها.

في محاولات تعرف الإنسان على ذاته، خلال ترحاله المعرفي والمفهومي، وفي إطار تحديد جوهره/جواهره باحثاً متسائلاً عما إذا كان ثابتاً يعود بالكلية إلى الطبيعة أو كائناً متحولاً يعود سلوكاً واعتقاداً وقيماً إلى الثقافة والتاريخ تفهم هذه الرغبة، رغبة المعرفة، التي جعلت "القرد العاري" وفق تعريف ديزموند موريس ولزمن طويل يكدح معرفياً لرصد الثابت والمتحول إن في سلوكه أو في تعامله مع الطبيعة (مصطلح ادجار موران). يسعى "الحيوان الرامز" إلى إنتاج أطروحات ومذاهب فكرية فلسفية واجتماعية مختلفة إلى حد التضارب والتدافع، ذلك أن الكوجيتو البشري، يقر أحياناً أن للإنسان طبيعة، وطبيعة حيوانية ثابتة، تتسم بالشراسة والعنف والدموية، ومن هنا كان وجوب الإرغام والإحباط والإلزام عن طريق ما يسمى الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي

للكلمة، ويعتقد أحياناً أن للإنسان طبيعة ولكن هذه الطبيعة تتسم بالطبيعة الأخلاقية والمسالمة والغيرية إلا أن الثقافة انزاحت به عن ملائكيته فأصبحت ضرباً من العنف الذي يمارس العنف ضد العنف، في مقابل هاتين الأطروحتين نجد ثالثة تنفي أن يكون للإنسان طبيعة ثابتة أصلاً وإنما الإنسان، هذا الكائن الذي يعي الموت كتجربة لا يمكن الوشاية بها، هو نتاج عمله وتجاربه وكدحه التاريخي فهو أصلاً نتاج لانجراحاته وهو بالتالي ليس مشروعاً آياتياً سبحانياً ربانياً بطبعه وليس هو كائناً إبليسياً شرساً عدوانياً ذئبياً بطبعه.

وفي إطار بلورة هذه المسألة، مسألة ثباتية أو دينامية الطبيعة الإنسانية وفي إطار مسألة الوعي الإسمنتي المسلح، في إطار هذه الإشكالية المعقدة التي زاد البعد الإيديولوجي على إشكالها إشكالاً، نناقش في هذه المحاضرة مسألة حميمية لأنها تمثل حقيقة واقعية وليست الذكورة والأنوثة.

لقد تعودنا أن ننسب للرجل متوالية من الصفات والنعوت والفضائل التكريمية منها:

العقل، الشجاعة، الجرأة، الإقدام، الفروسية، السيطرة على الأهواء، وكل مشتقات الفحولة الشهريارية/السندبادية.

وأن ننسب في المقابل إلى المرأة متوالية من النعوت "التشريعية" وكل مشتقات هذه المتوالية من النعوت الشهرزداية:

الكذب، التقلب، المراوغة، الحسد، الانفعال، الرومنطيقية، الشبق، الكيد، التبليس، الميوعة، الحنان.

لقد بيّن رايلي أن هذه الصفات ليست طبيعيّة وهذا ما يفزع الوعي الآمن الأمين، ذلك أن "المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة".

فماذا يقصد رايلي بقوله: "كلنا يلعب لعبة الذكر والأنثى لقد تعلمناها من المهد؟ فهل أن الذكورة والأنوثة مجرّد لعبة؟ وما هي الأمثلة التي يمكن التوّسل بها للبرهنة على صحّة هذه الأطروحة وماذا يقصد تحديداً بقوله: "الرجال والنساء يولدون ولديهم إمكان الشدة أو اللين والعدوانية أو السلبية "الذكورة" أو "الأنوثة" ولا مناص من تعليمهم أن يكونوا مثل هذا الجنس أو ذاك وهكذا فإن "المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة"؟ ألا تدحض هذه الأطروحة تعميمات وعينا "الآمن الأمين" من ناحية، وتعميمات الخطاب الفرويدي المتسرعة، عندما نسبت عقدة أوديب للإنسانية جمعاء وهذا بالاستناد إلى تحليل خصائص كل من المجتمعات الموسومة بالبدائية و"التوحش" و"اللاكتابية" مثل الأرابيش وتشامبولي ومندقمور؟ كما يمكن لنا أن نتساءل عن قيمة هذه المساهمة في بلورة إشكالية الطبيعة الإنسانية ضمن محور الطبيعة والثقافة.

لقد نسبت آراؤنا المسبقة ومعتقداتنا القديمة/الجديدة "الصالحة لكل زمان ومكان" نعوتاً أبدية وتقييمات نهائية وذلك من خلال خلق مراتبية

وخانات محددة تسجن فيها الأشياء والانفعالات والأهواء والسلوكات والكائنات الحية التي ننسب إليها أنماطاً محددة من السلوك مرة واحدة وإلى الأبد كأن ننسب إلى الرجل، إضافة إلى الفحولة الجنسيّة، فحولة معرفية تزكيها قضيبية متنكرة فتكون تبعاً لذلك، الفلسفة والعلم والموضوعية وكلّ ضروب الحكمة إنما هي حكر على الرجل، نتيجة لإقدامه الفحولي المعرفي. ويكون ذلك أيضاً، امتيازاً أغدقت به الطبيعة حينما خلعت على ذكور "القرد العاري" هذه الامتيازات الطّبيعية!

وفي مقابل هذه المتوالية من النعوت التشريفية، الرجولية، القضيبية، نجد متوالية من النعوت التحقيرية التي تنسب إلى المرأة العجز المعرفي والدونية المعرفية، إضافة إلى الميوعة والانفعال والتذبذب والميل إلى السحر والشعوذة، يكون ذلك نتيجة ليد الطبيعة العادلة!.. إن ما تعودنا على اعتباره من المسائل "الواضحة والمتميزة" وفق اللغة الديكارتية، أي من المسائل التي تربو على النقد فلا يطولها شك، مسألة التفوق العرقي والتفوق الرجالي على النساء، وذلك كله نتيجة لتقليد موغل في القدم.

عندما فجر الخطاب الانتروبولوجي الثقافي الحديث المعاصر معتقداتها حول الطبيعة، هذه المعتقدات التي أنتجتها، شيئاً فشيئاً، ذلك الذي لا يمكن إلا أن نسميه "العقل المغلق" عندها عاش هذا "العقل" لحظته الجنائزية فما كان منه إلا أن صرّح ملّوحاً "إن هي إلا علامة الساعة"! فيعمد العقل المستقبل، محتمياً بالمقدس، ليستر عورة "المدنّس" ومن هنا

تحديداً، تفهم محاولات إقصاء ونفي ودمغ وبتر الجديد المشكّك في المستندات الصريحة الضمنية التي بنى عليها العقل المغلق ذاته، فهذا الخطاب الآثم لابدّ أن يقصى من المدينة، كما دعا أفلاطون إلى طرد الشعراء من جمهوريته وتبكيت الخطاب المغاير، ونقصد الخطاب السفسطائي، كما طرد الشعراء قرآنياً "باستثناء الذين آمنوا" لأنهم محل غواية، لذلك لم يبدع منهم تقريباً إلا من خرج، وأشرك، ولم يتبع، فخرج عن وعي القطيع، وفخر المغلق.

في هذا الإطار، إطار مراجعة ومساءلة موروثنا الثقافي نتبين أن أكثر الأشياء وأكثر الصفات وأكثر السلوكات طبيعية لدينا إنما هي ليست كذلك، أليس سلوك "الذكر" و"الأنثى" وحب الملكية الفردية، أو الجماعية، إنما هي نتيجة "لعبة" نتعلم قواعدها من المهد.

إنّ رايلي لا يشير إلى الخصائص التشريحية وإلى الخصائص المورفولوجية أو البيوكيميائية أو الفيزيولوجية لدى كل من الذكر والأنثى، وإنما يشير إلى تلك البطانة التي لفّت الطبيعي لدى الأنثى فأنثته كما ذكرت الطبيعي لدى ما يسمّى ويتسمّى بالذكر فخشونته. ألم تقل سيمون دي بوفوار: "إن المرأة لا تولد امرأة ولكنها تصبح كذلك".

تماشياً مع الخطاب الديبوفواري يمكن القول إن الرجل لا يولد رجلاً ذكراً وإنما يصبح بالثقافة كذلك. التحديد الذي يعطيه رايلي لمفهوم الذكر

والأنثى إنما هو بالأساس يعتمد المواليات من النعوت التي تنسب إلى كل منهما، وفقاً للثقافة: المهد، البيئة، الأسرة، السياسة، الثقافي هو الذي لطف ما سمي ويتسمى الجنس اللطيف وهو الذي خوشن الجنس الخشن، أما الطبيعة فلا يبدو أنها جنسوية، أي تفاضل بين الجنسين.

وبعبارة أخرى الطبيعة لم تنتصر للرجل ضدّ المرأة، ولكن الرجل، انطلاقاً من وعيه الفحولي بالعالم، هو الذي ذكرن المعرفة وذكرن العلم وذكرن السياسة وذكرن الإبداع، وأنثن - في المقابل - الطبيعة وأنثن المرأة وأنثن العاطفة وأنثن القلب "كلنا لعبة الذكر والأنثى لقد تعلمناها من المهد" وفي كلمة اللعب بمعناها البسيط هناك إشارة إلى التواضع وإلى الاصطلاح، حضور الرمز مكثف في اللعب، اللعب يستوجب قواعد الطبيعة لا تقدم قواعدها.

إن التشريط الثقافي، حسب لغة هيرسكوفيتش، هو الذي يمسرح الحياة بعد توزيع الأدوار، وفق معايير سلوكية صارمة حفاظاً على مصالح المتحكمين في قواعد اللعبة وواضعي شروطها، ومن يفعل ذلك غير الساسة؟ وكلّ من لا يلعب لعبته، كل من لا يتقمص دوره "يفرد أفراد المعبد" فينسب إلى الشر و"المروق" حيناً، وإلى الهرطقة/الكفر حيناً آخر وإلى الخيانة الوطنية، حتى، لماذا، لأنه يحدث خللاً، شرخاً، جرحاً في سلم القيم وفي إطار الاسناد الأساس الذي يحتكم إليه المجتمع الذي ينظم وترصّ صفوفه وفق دواعي النجاعة الإيديولوجية.

هناك خوف يبديه المجتمع السلطوي من الشك ومراجعة ونقد ما يسمّى بالمقدس الاجتماعي، لذا يمارس المجتمع الرقابة على الأدوار ليعرف ما إذا كانت الشخصيات تلعب لعبتها كأشد ما يكون اللعب وعلى أصدق ما يكون الصّدق كما تنصّ عليها الأوامر والنواهي الأميرية السلطانية "كلنا يلعب لعبة الذكر والأنثى لقد تعلمناها من المهد".

لكن يبدو أن لعبة المهد ليست متجانسة إذ تختلف من مهد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى حتى وإن أكد الخطاب الخلدوني على أن المغلوب مولع بالتشبه بالغالب ألم يقل رايلي: "إن المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة"!؟ انطلاقاً من هذا الأفق النظري ومن هذه الملاحظات يكون الذكر والصفات المنسوبة إليه، في فضاء ثقافي معين لا تنسحب بالضرورة على الذكر في مجتمع آخر، إذ أن الصفات والأدوار والشخصيات يمكن أن تتبادل المواقع ذكورياً وأنوثياً باختلاف أنماط التشريطات الثقافية، من مجتمع إلى آخر، نتيجة لتناثرها في الزّمان والمكان، وتناحرها إيديولوجياً في المجتمع الواحد، وتناحرها حتّى كوكبياً "معموريّاً" وفق عبارة لفيلسوف الجوديّة التونسي العربي مصطفى كمال فرحات.

إذا كان الطبيعي/الطبيعي يختلف عن الطبيعي/ الثقافي فلا شك أن وثوقية المحتكمين إلى نسبة صفات متعالية على التاريخ لكلّ من الجنسين

تتهافت أمام النماذج المختلفة للمجتمعات والنماذج المختلفة للذكورة والأنوثة، كما تجلّت من خلال ممارسات المجتمعات والقبائل المعاصرة الموسومة "بالبدائية" و"الوحشية" و"البربرية" و"اللاكتابية".

سواء أصحت هذه الاعتبارات أو لم تصح فإن طرح مسألة الذكورة والأنوثة ثقافياً وليس تشريحياً بيولوجياً فيزيولوجياً يكتسي أهميّة قصوى في مجال المطارحة النقدية مع مكبوتنا المعرفي في الأدب والشعر والفلسفة واللّغة والدين ومن هنا، تحديداً، تتحدّد أهميّة هذه المساهمة على بساطتها.

الأهمية النظرية والعلمية لطرح مشكلة الذكورية والأنوثة

لإشكالية الطّبيعة والثقافة ولطرح مسألة الذكورة والأنوثة خاصّة أهميّة نظرية، وعملية وذلك نتيجة الصراع المتواصل بين الأطروحات العلمية والمثالية من أخصّ خصائصها أنّها تؤكد على أنّ للإنسان جوهراً ثابتاً، وتقذف بما تسميه "ماهيته" فوق الشروط الاجتماعية والثقافية والتاريخية للتأنسن. إذ تعتبر الإنسان إنساناً حتى وإن عاش بمعزل عن الشروط الإنسانية للتأنسن.

إن النظرة المثالية واهمة ووهمها يتمثل في سكوتها المقصود عن الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية للتأنسن وللعقل تحديداً، فهي تعقل العقل وتلقي بعقاله خارج التاريخ، فيصبح العقل وكأنه جوهر ثابت قذف به بقدرة قادر، فتكون مرة واحدة وإلى الأبد: الرجل رجل والمرأة مرأة، الإنسان محب للملكية منذ كان ولا يزال وسيظل كذلك، فنعم الجواهر الثابتة! النظرة المثالية تسكت عن أهمية كدح الدماغ البشري في منازلة الطبيعة ومكافحة شروط الانتفاء والعدمية.

بينما في المقابل، مقابل الأطروحات المثالية، نجد الأطروحات السوسيولوجية والانتروبوثقافة تؤكد على البعد الإنساني للمشاريع الإنسانية ذلك أن الإنسان إنما هو نتاج لكدح دماغه بنجاحاته وانكساراته.

تتسم مقولة الطبيعة الإنسانية بخطورة فريدة من نوعها إذ أن البشر، في مواقفهم المتباينة إلى حد التضارب والتدافع والتناحر وفي وضعهم الحربي، يصدرون كتاب "المتلاعبون بالعقول": "إن القاسم المشترك في كل تلك التصورات هو النظرة التي يتبناها الناس من الطبيعة الإنسانية. وتؤثر ماهية الطبيعة الإنسانية كما يفهمها الناس، تؤثر في النهاية في الطريقة التي يتصرفون بها ...". فالأهمية النظرية لمقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة تستمد من تأثيرها الفعلي العملي الممارساتي على مستوى تعاملنا مع الآخر سلوكياً، أو في نظرتنا إلى أنفسنا وأجسادنا وأشيائنا وأهوائنا.

فإذا انخرطنا في تبني مقولة ثابت الطبيعة الإنسانية فإننا سنؤمن بالضرورة بصحة وصلابة التفاسير الغريزية: الاحتكام في تفسير السلوك إلى الانفعال العاطف ومشتقاته ليست في حاجة إلى البرهنة إذ أنها من المسائل التي تستقيم بذاتها.

فأهمية طرح مسألة الذكورة والأنوثة بإرجاعها إلى اختلاف الفضاءات الثقافية، واختلاف أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج المتباينة، تكمن في أنها تجعلنا نتساءل عن طبيعة تشريطنا الثقافي، فنفتح باب

الاستفهام المعرفي عن طريق الاسئلة المطرقة ضد عقلنا وتفكيرنا الذي كف عن التفكير. الذي يعيش الحاضر بخيال يحن إلى الماضي. إن سلوكنا الفردي أو الجماعي يكون نتيجة لما يمكن أن نسميه حسب لغة أنطونيو غرامشي "الفلسفة العفوية" أو "الضمنية" أو "التلقائية" التي توجد في أمثالنا وحكمنا الدارجة في المجتمع، كما توجد في مأثوراتنا الشعبية، مثل النصيحة الذهنية التي كانت تقدمها عادة الأمهات لبناتهن: "لا أمان مع الرجال والزمان" ومشتقات هذه اللازمة.

كل هذه الأمثلة إنما تشير إلى أن أفراد المجتمع يسلكون حسب ما يسمى اللا شعور المعرفي: ذلك الذي من خلاله يقوم الفرد أو الجماعة بترتيب العلاقات بينهم وبين الطبيعة من ناحية، وبينهم وبين أنفسهم من ناحية أخرى. أليست الثقافة هي تلك المؤسسة المادية والرمزية التي من خلالها نشرع العنف ونغالي ونقتصد فيه؟.. أليست الثقافة هي تلك الشبكة من الرموز التي من خلالها أيضاً نحب ونكره، نفرح ونترح نرجو ونتمنى، ننتصر أو ننكسر، أو ندعو على الآخرين بأن تذهب ريحهم أو ندعو لهم بالعمران؟

ففي إطار الثقافة بالذات تتحدد كل متواليات النعوت بين الذكر والأنثى وترتب جميع العلاقات بين طبقات المجتمع وشرائحه وفئاته المختلفة، فما هي إذن الشواهد التي تفزع وعينا الهارب الحزين فتحمله على مراجعة الصفات الشهرزادية التي ينسبها إلى الأنثى وكذلك الصفات

الشهريارية التي ينسبها إلى الذكر؟ ألم يعد الإنسان بعد الاكتشافات العلمية المختلفة، سواء كان ذكراً أم أنثى، واقعاً تحت ما يمكن تسميته بالشهريارية زادية؟ يا للخنث...!

كلنا شهريار وشهرزاد في الآن نفسه، وكلنا يولد ولديه أماكن الشدة واللين، العدوانية والمسالمة، الذكورة أو الأنوثة "يلعب هو دور الذكر وتلعب هي دور الأنثى، إنها لعبة تعملناها من المهد". يلعب هو دور الحاكم، ونلعب نحن دور المحكومين، يلعب هو دور الجلاد، ونلعب نحن دور المجلودين، أما آن لنا أن نتبادل المواقع؟ أسطورة بأسطورة؟ حتى وإن كان الأفق النظري الفلسفي الذي نصدر عنه لا يبحث عن تأبيد الموقع: حاكم/محكوم، محكوم/حاكم لأننا نهدف إلى تفجير المكان بإعادة ترتيب العلاقة بين الأنا والنحن وبين النحن والطبيعة.

مع ذلك تبقى المشاريع النظرية تائهة في رومنطقية الرجاء والتمني إن لم يقع الاستيلاء، ليس فقط على المواقع النظرية، وإنما السيطرة على أساليب وأسباب الجمعنة التي تحتكرها السلطة السياسية بأجهزتها الأيديولوجية والقمعية المختلفة. لا يمكن إذن أن يفهم الثقافي أو المعرفي أو الفلسفي أو الديني بمعزل عن نوايا واستراتيجيات السياسي الذي يتبع تلوينات مختلفة "وحيلا" مختلفة للقبض على المتوحش اجتماعياً، فهو لا يتحكم في المغلوب بالقوة المادية:

جيش، شرطة أو بالأجهزة الأيديولوجية وأساليب الاتصال الجماهيرية وإنما يسيطر على العقول عن طريق التلاعب بها في اتجاه

توريطها في جنازة أيديولوجية "فرحة الحياة" التي تورط "المواطن"/المتساكن عن طريق مخاطبة العين والمعدة لديه لتعطيل العقل النقدي التدقيقي والتحقيقي، فيسهل الانقياد ويحافظ المشرفون بذلك على ترتيب الأدوار، على مواقعهم.

إن أيديولوجيا الطبيعة الإنسانية الثابتة تعبر عن ذاتها من خلال كل المشاريع التوتاليتارية الاستبدادية التي تتغذى عن طريق استنبات واستتباب وعي القطيع لدى مخاطبيها من خلال شبكة الترميز الثقافي السلطوي، فالسياسي، في نهاية التحليل، هو الذي يذكرن نفسه ويُفحلنها بينما يؤنثن الجميع رجالاً ونساءً!!

لقد فجرت الأنتروبولوجيا السياسية المعاصرة قداسة الحاجة إلى الدولة كسلطة بتنا لا نتساءل عن علة وجودها، ذلك أن وعينا اعتبرها من تحصيل الحاصل وإن ضرورتها من البينات. ألا توجد مجتمعات بلا دولة وفق ما تشي به أبحاث بيار كلاستر في فصل له بعنوان "مجتمع اللادولة". إن هذا الاستطراد ضروري ذلك أننا نهدف من خلاله إلى فتح باب الاستفهام فنمتحن تصوراتنا المسبقة التي مرت من حيز الشعور، وكادت تغيب في غياهب اللا شعور. وما مسألة طرح الذكورة والأنوثة إلا للانفتاح بالأسئلة/المطرقة على مواطن أخرى من الإشكاليات تفتح عليها بالضرورة.

فما هي إذن المجتمعات التي تقدم دحضاً/نفياً لمقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة؟

الشواهد التي تفزع "الوعي الاسمنتي المسلح"[1]

إن الأبحاث الأنتروبولوجية، وخاصة الانتربولوجيا الثقافية، رغم تلبسها الشعور أو اللا شعوري بنفس إيديولوجي استعماري، تقدم لنا شواهد دامغة عن تنوع طرق الجمعنة من مجتمع إنساني إلى آخر، وتنوع طرق التشريط الثقافي وآليات هذا التشريط.

مارغريت ميد، بأبحاثها التي قامت بها منذ الثلاثينات، وخاصة في كتابها "الجنس والطبائع في ثلاثة مجتمعات بدائية"[2] التي لم تفقد أهميتها، قد بينت اختلاف السلوكيات باختلاف الفضاءات الثقافية. هذه الأبحاث الأنتروبولوجية مازالت مرجعاً مهماً للمفكرين من أنتروبولوجيين،

1 الخطاب الفلسفي لا يستعمل المفاهيم فقط les concepts وإنما يستعمل كذلك الاستعارات والمجازات، ونعني بهذه العبارة كل أشكال الوعي والذهنيات الدغماتية التي تقتل أعمال الفكر لصالح تقديس الذكر. "فنعيش الحاضر بعقل أعد للماضي"، وفق عبارة أنطونيو غرامشي.

2 Sex and temterament in hree primitbe socieies by, 1950, 1953, Margeret Mead, New York, Dell, "عن الغرب والعالم".

وفلاسفة وعلماء اجتماع من ذلك، مثلاً، أن بتى روزاك وتيودور روزاك قد استلهما من هذه الأعمال في كتابهما "ذكورة وأنوثة".[١]

فما هي المجتمعات اللا كتابية المعاصرة التي تقدم الدليل على خلط مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة؟

١ – مجتمع الأرابيش

٢ – مجتمع المندوقمور

٣ – مجتمع تشامبولي

فما هي خصائص كل منها؟

أول مجتمع يطلق على نفسه اسم الأرابيش، ومن اللافت للانتباه في هذا المجتمع القبلي أنه يعمد إلى التمييز، التمييز بين الذكر والأنثى، ذلك أنه يعتبر أن الهدف الأساسي من الحياة إنما هو العمل سوياً بين الرجل والمرأة على تربية الأطفال وحتى اللسان الأرابيشي لا يميز وفق ما تقوله "ميد" بين الفعل الذي يعني "يحمل" طفلاً بالنسبة للمرأة والرجل من نطفة الرجل وعلقة المرأة فإن "نسمة الحياة" تأتي من أحد الوالدين.

"وما أن يولد الطفل حتى يشارك الأب في جميع واجباته رعاية الوليد بل إنه ليضطجع بجوار زوجته ويضع رأسه على وسادة الوليد بل على وسادة خشبية، حرصاً على تسريحة شعره التي بذل وقتاً طويلاً فيها، ويقول عنه بنو عشره: إنه في فراشه في "حالة وضع"..

1 مرجع سبق ذكره.

تتبين أن فكرة صلابة الرجل في هذا المجتمع لا تخطر على بال كل من الذكر والأنثى.

المراسيم الاحتفالية والاهتمام بما ننسبه نحن للمرأة، كالاشتغال بالتعطر المفرد "والتبرج" ينسحب على الرجل/الذكر، لذا يمكن القول، وفق لغتنا، أن التنشئة الاجتماعية لدى الأرابيش تؤنثن الرجل فيكون، وربما، أكثر أنوثة من نسائنا.

تقول مارغريت ميد: "بيد أن نساء الأرابيش لا يجدن في أنفسهن ما يحملهن على أن يكون لهن شخصيات مغايرة، ذلك أن الرجال والنساء قد اتفقوا على التعاون والمسالمة والاستجابة لاحتياجات الغير ولمطالبه ولم نجد لديهم ما يدل على أن الجنس قوة دافعة بالنسبة للرجال والنساء".

إذن نلاحظ غياب العدوانية والتوق إلى المسالمة، غياب التمييز على مستوى اللغة بين الرجل والمرأة، الجنس ليس أداة قوة.

إذا اتسم هذا المجتمع بهذه الخصائص التي تجعل منه مجتمعاً أبولونياً، فإن المجتمع الثاني، وهو مجتمع المندوقمور سيكون شاهداً على نمط آخر من التشريطات الثقافية فما هي إذن خصائص هذا المجتمع؟

عن خصائص قبيلة المندقمور، تقول مارغريت ميد: "وجدنا أفراد المندوقمور رجالاً ونساءً، لا يتربّون على القسوة والعدوانية والإيجابية الجنسية، ولا تنطوي شخصياتهم على الحد الأدنى من جوانب الأمومة المحببة ورجالهم ونساؤهم أدنى إلى نمط الشخصية الذي لا نجده في ثقافتنا

إلاّ في شخصية الرجل الفوضوي الذي يتسم بالشراسة البالغة.. فالمثل الأعلى عند قبيلة مندوقمور هو الرجل العدواني العنيف الذي يتزوج من المرأة العدوانية العنيفة".

هذا إذن ما تقوله ميد، مشخصة الفضاء العام الذي يتحرك فيه هذا المجتمع: شراسة /بطش/ عنف وتعنيف، فهو يمثل نقيض مجتمع الأرابيش. ولكنه يلتقي معه في قاسم مشترك واحد هو غياب التمييز بين شخصيتي الرجل والمرأة.. فالنموذج الذي يرسمه المندوقمور، إنما هو نموذج ديونوزوسي على طريقته.. وربما تنسحب النظرة الفرويدية على هذا المجتمع تحديداً ودون سواه فكيف ذلك؟

إذا ما ركز فرويد على مقولة عقدة أوديب كمقولة جوهرية في فهم بناء الحضارة/الثقافية بإرجاعها إلى العقل العنفي فإن العنف والقسر والردع والإكراه وفق المعجم الفرويدي لا ينسحب على قبيلة مثل قبيلة الأرابيش، ففرويد يصدر عن موقف محدد للطبيعة الإنسانية ويمكن، في هذا المجال تقديم رأيه بعجالة. ألم يقل فرويد: "... هل تتصورون جميع تلك النواهي وقد رفعت؟ في مثل هذا الحال سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة تروق لكم دون تردد، أو تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم، أو أن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه دون أن تأخذوا موافقته! ألا كم سيكون ذلك جميلاً، وما أكثر الملذات التي ستقدمها لنا الحياة في هذا الحال، لكن الصعوبة الأولى لا تلبث في الحقيقة

أن تنكشف بسرعة. فلقريبي نفس ما لدي من رغائب ولن يعاملني بمراعاة أكبر من تلك التي سأعامله بها. وفي الواقع لو حطمت القيود التي تفرضها الحضارة فلن يمكن لغير إنسان واحد أن يتمتع بسعادة لا محدودة، هو الطاغية الدكتاتور الذي يكون قد احتكر جميع وسائل الردع والقسر.."[1]

نتبين من هذه المقولة الطابع العنفي والتناتوسي الذي يحرك الإنسان وفق حالة الطبيعة. أنه مجرد "ذرة حيوية"، "طاقة لبيدية" تتطلب الجمعنة إكراهها وإرغامها وقسرها. لاحظوا جيداً القاموس العنفي الذي يحتكم إليه فرويد وهو يتحدث عن الطبيعة الإنسانية La nature Humaine في حالة الطبيعة Letat de Natue الاغتصاب، العنف، البطش، يقود الإنسان في كل ذلك مبدأ اللذة.

فمجتمع المندوقمور الذي يبدو منسجماً مع الطرح الفرويدي إلى حد ما، يمارس القهر والتعنيف والتبرم من تربية الأطفال وهو ما تؤكده مارغريت ميد، لذلك يكون رجال المندوقمور أكلة لحم بشري وصيادي رؤوس، كما ينظرون إلى أطفالكم كمنافسين لهم في الجنس أو "كموضوع للإشباع" الجنسي.

1 س. فرويد: مستقبل وهم، الفصل الثالث، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.

أما القبيلة الثالثة، وهي تتسمى تشامبولي فتقول ميد : "في القبيلة الثالثة، وقعنا على عكس الواقف في حضارتنا تجاه الجنس، فالمرأة هي الطرف السائد المتجرد من العاطفة وهي الآمرة الناهبة. أما الرجل فهو الأقل إحساساً بالمسؤولية، الذي يعتمد على غيره من الناحية العاطفية".

فهذا المجتمع إنما هو نموذج آخر من النماذج البشرية يتسم رجاله بأنوثة مفرطة ذلك أن المرأة هي التي تمثل الطرف السائد في كل الأعمال إذ تكون ثروة القبيلة وتتعهد الرجل وتطلبه للجنس: إن الأملاك الحقيقية، التي يقتنيها الرجل بالفعل، تأتيه من المرأة مقابل نظرات حالمة وكلمات رقيقة.. أما موقف النساء تجاه الرجل فيتسم بالتسامح والتقدير.. إنهن يستمتعن بالألعاب التي يلعبها الرجل، كما يستمتعن بصفة خاصة بالحركات المسرحية التي يقوم بها الرجال من أجلهن".

فالسوي إذن يختلف من حقل ثقافي إلى آخر، فسوينا نحن، والطبيعي بالنسبة لنا، إنما هو "طبيعي" وفقاً لما أملاه عليها تشريطنا الثقافي. فالمرأة وفق تصور مجتمع تشامبولي، التي لا تتخذ لها خليلاً بعد موت زوجها، تعتبر غير "سوية" غير "طبيعية" غير "عادية" ومبالغة في تعففها إذ "يتساءلون: هل النساء مخلوقات سلبية، باردات جنسياً يتوقع منهن أن يصبرن على دلال الرجال وتلكؤهم، والجواب الضمني في قبيلة تشامبولي هو: كلا إذا كن سويات".

بمثابة خاتمة

ماذا يمكن أن نستنتج من كل ما تقدم في ما يتعلق بالثقافة والشخصية والتشريط الثقافي؟ يمكن أن نستنتج:

أ - أن مقولة الطبيعة الإنسانية الثابتة ليس هناك ما يدعمها على مستوى الواقع/ الوقائع التاريخية. لقد استبدلت الأنتروبولوجيا الثقافية والانتربولوجيا السياسية نظرية الطبيعة الإنسانية الثابتة بنظرية الطبائع، ذلك أن المجتمعات متناثرة ومتغيرة ومتباينة في نظرتها إلى الإنسان وإلى الطبيعة وإلى الكون وحتى في نظرتها إلى الإعداد، من ذلك مثلاً، تبرم إحدى القبائل الموسومة "بالبدائية" من العدد الواحد وذلك ما يبينه بيتر كلاستر في الفصل الأخير من كتابه "مجتمع اللا دولة".

ب - الثقافة، مهما كانت بساطتها، تقوم بتركيب العلاقة بين الفرد والمجتمع وتسلك في ذلك طرقاً شتى لضمان البقاء أولاً، ولتوفير حسن البقاء ثانياً.

ج - المجتمعات المختلفة تعلّم أشياء مختلفة.

د - أكثر الأشياء حميمية لدينا مثل الذكورة والأنوثة تعود في نهاية التحليل إلى الثقافة وليس إلى الغريزية /الطبيعة. إن اكتشاف الذات الفردية وهي مسألة حميمية، هي الأخرى، إنما نتيجة تراكم تاريخي وليست مسألة غريزية.

ألم تؤكد الأبحاث الأنتروبولوجية المعاصرة أن هنود الوانتو، كما بينت ذلك دورتي لي Lee "لا يملكون على مستوى اللغة الضمير المتكلم "أنا" كما أن القصص التي يروونها، غالباً ما يختلط فيها الشعور الذاتي والتاريخ الخاص بالتاريخ الجماعي، فالفرد ليس ملك نفسه وإنما ملك عشيرته، إضافة إلى ذلك أن الملكية الفردية فكرة لا تخطر ببال الوانتو، وإن كان هذا الاكتشاف الانتروبولوجي لا ينسحب على كل القبائل "البدائية" جميعها إلاّ أنه يشي. بتعدد النماذج الإنسانية وفقاً لأنماط الإنتاج التي أوجدوها لأنفسهم: "إن الحياة القبلية عامة وليست خاصة، وكل أوجه النشاط في القرية عامة عشائرية، فالصيد والعيد والزواج والحرب كلها تتم بصورة مشتركة، وترك الفرد لذاته ترف لا تملكه الشعوب القبلية. ومن ثمّة فلم يحلم أحد منهم بهذا وحتى المساكن هي في العادة عامة.

فالشخص الذي يريد أن يكون وحده قد يجلس في مواجهة الجدار، وهذا هو مدى الخصوصية المتاحة".

لكي يظهر الإحساس بالأنا، والذات، والشخصي والحميمي، يستلزم تفجير نمط الإنتاج الذي أوجدته المجتمعات الموسومة "بالبدائية" والتحول من حياة الفرد إلى حياة المدينة (راجع الفصل السادس من كتاب الغرب والعالم).[1]

إذا كانت أكثر الأشياء حميمية لدينا تعود إلى الثقافة وإلى التشريك الثقافي وإلى التاريخ فإنه يتوجب علينا مساءلة لا شعورنا المعرفي عن طبيعة ثقافتنا العربية والإسلامية ما إذا كانت ثقافة تسمح بالشرك بالرأي الواحد، والسلطة الواحدة، والمركز الواحد، أم أنها لا تقبل لا الشرك ولا المشاركة ولا الشريك، أي لا تقبل باللا الحاملة لعلامة الرفض، رفض الاستبداد والفعل المغلق.

فإذا شاهدنا العنف يلف علاقاتنا الاجتماعية فمن حقنا التساؤل عن طبيعة العلاقة التي تتمفصل من خلالها "الأنا" بـ "النحن" الاجتماعي. أن الوضع العنفي لا يمكن أن يفرز، إن عاجلاً أو آجلاً، إلا تناتوسا/موتاً معمماً، ويبدو أن العلاقة اللاسوية بين الذكر والأنثى في المجتمع الثالث (نسبة إلى الثالث) - إن بقي للثالثية معنى - علامة من علامات طبيعية "الثقافة السلطوية" المبنية على الامتثال والترويض والتدجين، والدمغ، لكل ما هو مغاير.



1 الغرب والعالم، كافين رايلي، ترجمة هدى عبد السميع حجازي، المجلس الوطني الثقافي والفنوني والآداب، الكويت ١٩٨٥.

وهل تفعل الفلسفة "غير أن "تحفر" و"تشخص" وتفكك وتدقق في أشكال النسابة Genealogy بين المسكوت عنه والمكبوت. من ناحية وأنماط التسلط من ناحية أخرى.. كم هو مركب ومعقد ونشيط هذا المكبوت لدينا عند غروب شمس الألفية الثانية!!

وثيقة مقترحات حول مظاهر العرق البيولوجية

وضعت صيغة البيان الثالث لمنظمة اليونسكو حول العرق في موسكو، في "الاتحاد السوفياتي" في ١٨ آب (أوت) ١٩٦٤، وكان الهدف الأول منه إعادة النظر في الجوانب البيولوجية للبيانين اللذين صدرا حول العروق في عام ١٩٥٠، وعام ١٩٥١، وتقديم الأسس البيولوجية لبيان آخر كان من المقرر نشره في عام ١٩٦٦، وقد نشر البيان المتوقع فعلاً في ١٩٦٧.

يقدم البيان الثالث عرضاً رائعاً في وضوحه للحقائق المتعلقة ببيولوجياً العرق.. وهذا البيان أيضاً، يتحدث عن نفسه بوضوح. لذا لا يحتاج إلى مزيد من الشرح:

إن الموقعين أدناه، المجتمعين بدعوة من منظمة اليونسكو للإدلاء بآرائهم حول الجوانب البيولوجية لمسألة العرق، ولكي يصوغوا بصورة خاصة الجانب البيولوجي من البيان المتوقع ظهوره عام ١٩٦٦، بقصد استكمال البيان الذي صدر عن "طبيعة العرق والفوارق العرقية" عام ١٩٥١، وإدخال ما استجد في هذا الموضوع عليه، قد اتفقوا بالإجماع على ما يأتي:

١ - جميع الناس الذين يحيون في الوقت الحاضر، ينتمون إلى نوع واحد، هو "الإنسان العاقل Home Sapiens" وينحدر من أصل مشترك وهناك الاختلافات حول كيفية تفرغ الجماعات البشرية المختلفة عن هذا الأصل المشترك وعن زمن هذا التفرع.

٢ - الفوارق البيولوجية بين الكائنات البشرية الناشئة عن التفاعل بين هاتين المجموعتين من العوامل.

٣ - هناك تنوع تكويني كبير ضمن الجماعات السكانية كلها. والأعراق النقية ـ بمعنى أنها جماعات متجانسة التكوين ـ غير موجودة في النوع البشري.

٤ - هناك فوارق بدنية واضحة في مظاهرها الوسطى بين الجماعات البشرية التي تعيش في مناطق جغرافية مختلفة من العالم وهناك عنصر وراثي مشترك في خلق العديد من هذه الفوارق.

وفي معظم الأحيان يتألف هذا العنصر الوراثي من الفروق في تواتر الصفات الوراثية نفسها.

٥ - التصنيفات المختلفة للجنس البشري في أصول رئيسية، وتصنيف الأصول الرئيسية في فئات أضيق مثل الأعراق التي هي رمز من الجماعات السكانية أو جماعات سكانية مفردة، هذه التصنيفات قامت على صفات جسدية موروثة. والتصنيفات كلها تقريباً تعترف بثلاثة أصول رئيسية على الأقل.

وبما أن الطراز الجغرافي لتنوع الخصائص المتسخدم في التصنيف العرقي هو طراز معقد، لما كان هذا الطراز لا يمثل أي انقطاع رئيسي، فإن هذه التصنيفات، مهما كانت، لا تستطيع الإدعاء بأنها تصنف الجنس البشري في فئات محددة بدقة. أضف إلى ذلك، أنه، بالنظر لتاريخ البشرية المعقد، يصعب تحديد موضع بعض الجماعات ضمن هذه التصنيفات العرقية، وبشكل خاص موضع بعض الجماعات السكانية المتوسطة.

ويعتقد العديد من علماء الانتروبولوجيا، إذ يؤكدون أهمية التنوع البشري، بأن الأهمية العلمية لهذه التصنيفات محدودة، وبأنها قد تنطوي على خطر التعميمات المتطرفة.

والفوارق بين الأفراد ضمن العرق الواحد، أو ضمن جماعة سكانية واحدة، في الغالب، أكبر من معدل الفوارق بين الأعراق، أو بين الجماعات السكانية، وبعض الصفات المميزة القابلة للتغير، التي تتخذ على العموم معياراً لتمييز عرق ما، أما أن تكون موروثة بشكل مستقل، أو أنها تظهر فقط درجات متغيرة من الاتحاد فيما بينها ضمن كل جماعة سكانية. وعلى هذا، لا ينطبق اتحاد هذه الصفات في معظم الأفراد على الصفات المميزة للعرق حسب المفهوم البيولوجي.

٦ - وفي الإنسان، كما في الحيوانات، يكون التركيب التكويني في كل جماعة سكانية عرضة للتعديل بتأثير عوامل متنوعة: كالانتخاب الطبيعي الذي يميل نحو التكيف مع البيئة، الطفرات العرضية (Foruitous mutations)

التي تؤدي إلى تعديلات في جزئيات الحمض الريبي النووي المنقوص الأوكسجين (Dexozyrionucleic) Dna التي تحدد الوراثة، والتعديلات العشوائية في تواتر الصفات الوراثية النوعية حتى درجة تتوقف على أساليب التزاوج وعلى حجم الجماعات السكانية.

ولبعض الصفات البدنية قيمة بيولوجية عامة من أجل بقاء النوع البشري. والفوارق التي تتخذ أساساً للتصنيفات العرقية لا تؤثر في هذه الصفات. لذلك لا يمكن، من وجهة نظر بيولوجية، أن نتحدث بأي شكل من الأشكال عن "انحطاط" عام أو "تفوق" عام في هذا العرق أو ذاك.

٧ - يقدم التطور البشري صفات ذات أهمية رئيسية، وهي صفات خاصة بالنوع. وللنوع البشري، الذي أصبح الآن منتشراً في جميع أنحاء العالم، ماض حافل بالهجرات والتوسعات والانكماشات الإقليمية.

وكنتيجة لذلك أصبحت قابلية التكيف العامة في الإنسان مع أكثر البيئات تنوعاً أبرز من تكيفه مع بيئات نوعية محددة.

ويبدو أن التقدم الذي حققه الإنسان في كل مجال. خلال آلاف السنين الكثيرة، كما يعتمد ـ بشكل متزايد إن لم يكن معتمداً كلياً ـ على الثقافة وعلى المنجزات الثقافية،لا على انتقال المواهب الموروثة .وهذا ينطوي على تعديل في دور الانتخابات الطبيعي لدى الإنسان في الوقت الحاضر.

ونظرا لحركة الجماعات السكانية وللعوامل الاجتماعية كالتزاوج بين أعضاء الجماعات البشرية المختلفة، الذي ينزع إلى تقليل الفوارق

المكتسبة، لعب هذا التزاوج في التاريخ البشري دوراً أبرز جيداً من الدور الذي لعبه في تاريخ الحيوانات. إن تاريخ أي جماعية سكانية بشرية، أو أي عرق بشري، حافل بوقائع التهجين وتتجه هذه الوقائع أكثر فأكثر نحو الازدياد في العدد.

وعوائق التناسل بين الجماعات البشرية هي عوائق جغرافية واجتماعية وثقافية معاً.

٨ - الصفات المميزة الموروثة لدى القطاعات السكانية البشرية، في شتى الأزمنة، هي عوائق اجتماعية وثقافية معاً. ذلك نتيجة لهذا التفاعل بين الجماعات، نتيجة لآليات التمايز التي سبق ذكرها. وبما أن الأعراق البشرية هي موجودات محددة بمجموعات من الصفات المميزة، فإنها تتكون في كل وقت في عملية ظهور واختفاء.

الأعراف البشرية، بشكل عام، ليست ذات معالم واضحة مثل وضوح معالم العديد من الأعراق الحيوانية، ولا يمكن، بحال من الأحوال، مقارنتها بأعراق الحيوانات الداجنة، لأن هذه الحيوانات نتيجة انتخاب مكثف من أجل أهداف خاصة.

٩ - ليس هناك أي دليل على أن التزاوج بين الجماعات يؤدي إلى نتائج بيولوجية سيئة بالنسبة للجنس البشري بمجموعه.

وهو على العكس من ذلك، يسهم في حفظ الروابط البيولوجية بين الجماعات البشرية، وبهذه الصورة يسهم في وحدة النوع من تنوعه.

تتوقف النتائج البيولوجية للزواج على البيئة التكوينية الفردية لكل من الزوجين فقط مختلفة ولا للنصح بالابتعاد عنه.

١٠ - كان في متناول الإنسان منذ، اصله الأول، وسائط ثقافية متزايدة الفعالية من أجل التكيف الوراثي.

١١ - وهذه العوامل الثقافية التي تحطم الحواجز الاجتماعية والجغرافية، توسع حجم الجماعات السكانية المتوالدة، فتؤثر بذلك في تركيبها الوراثي بإنقاص التحولات العرضية (التحول التكويني).

١٢ - تنتشر الأصول البشرية الرئيسية، كقاعدة عامة، في أقطار شاسعة تضم جماعات سكانية عديدة متنوعة تختلف لغة واقتصاداً وثقافة.

ولا توجد جماعة وطنية أو دينية أو جغرافية أو لغوية أو ثقافية تؤلف عرقاً قائماً بذاته لأن مفهوم العرق بيولوجي صرف.

١٣ - لا تدخل الخصائص ولا صفات ذهنية ضمن معظم التصنيفات العرقية للجنس البشري، كمعيار للتصنيف.

وقد يكون للوراثة تأثير في التنوع الذي يظهر لدى الأفراد في جماعة سكانية عديدة معينة عند الإجابة عند الاختبارات النفسية المطبقة في الوقت الحاضر.

لكن لم يتم التعرف حتى الآن، بشكل مقنع، على وجود أي فرق في المواهب الطبيعية الموروثة في الجماعات البشرية بالنسبة لما يقاس بهذه الاختبارات. ومن ناحية أخرى، هناك أدلة كثيرة على تأثير البيئة الطبيعية والثقافة الاجتماعية في الفروق الموجودة في الإجابة عن هذه الاختبارات.

وما يعوق دراسة هذه المسألة الصعوبة الفائقة في تحديد الدور الذي تلعبه الوراثة في معدل الفوارق التي تلاحظ فيما يدعى الاختبارات الشاملة للذكاء بين الجماعات السكانية ذات الثقافة المختلفة.

إن القدرة الوراثية على النمو العقلي، مثلها مثل بعض الصفات التشريحية الرئيسية الخاصة بالنوع، هي إحدى الصفات البيولوجية الضرورية لبقائه في أية بيئة طبيعية واجتماعية.

ويبدو في الوقت الحاضر أن شعوب العالم كلها تملك إمكانات بيولوجية متساوية وتؤهلها للوصول إلى أي مستوى حضاري. أما الفوارق في جميع منجزات الشعوب المختلفة فيجب ألا تعزى إلا إلى تاريخها الثقافي.

هناك صفات نفسية معينة تنسب أحياناً إلى شعوب معينة، سواء كان هذا صحيحاً أم لا، فإننا لا نجد أي أساس يرجع مثل هذه الصفات إلى عوامل وراثية إلى أن نعثر على ما يثبت العكس.

لا يوجد في مجال الإمكانات الوراثية الخاصة بالذكاء العام، وبالقدرة على التطور الثقافي، أو في المجال المتعلق بالصفات البدنية أي مبرر لمفهوم "الأعراق المنحطة" و"الأعراق المتفوقة".

إن المعطيات البيولوجية التي ذكرنا تناقض صراحة معتقدات العنصريين. ولا تستطيع النظريات العنصرية، بحال من الأحوال الإدعاء بأنها تملك أي أساس علمي، ومن واجب علماء الأنتروبولوجيا أن يبذلوا

ما في وسعهم لكي يحولوا دون استغلال نتائج بحوثهم بطريقة متحيزة لخدمة أغراض كهذه.

أوت (آب) ١٩٩٤

التوقيع، ثلاثة وعشرون من علماء الانتروبولوجيا والأتنوغرافيا

المراجع والمصادر

أ ـ باللغة العربية:

❖التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، د. مصطفى حجازي ـ معهد الإنماء العربي ـ لبنان ـ ط١ ـ ١٩٦١.

❖مقدمة في الأنتروبولوجيا العامة ـ رالف بيلز ـ هاري هويجر ـ ترجمة د. السيد محمد الحسيني ـ دار نهضة مصر للطباعة والنشر. ج١ ـ ١٩٧٦ ـ ج ٢ ـ ١٩٧٧.

❖المرأة، الثقافة والمجتمع ـ ميشيل زمبلست روزالدو ولويز لامفير ـ ترجمة هيفاء هاشم ـ وزارة الثقافة والإرشاد ـ دمشق ـ ١٩٧٦.

❖مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان ـ أرنست كاسيرر ـ ترجمة إحسان عباس ـ دار الأندلس بيروت ـ ١٩٦١.

❖دراسة الإنسان ـ رالف لنتون ـ ترجمة عبد الملك الناشف ـ المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ـ ١٩٦٤.

❖اسس الانتروبولوجيا الثقافية ـ ميلفيل خ. بيرسكوفيتش ـ تعريب د. رباح النفاخ ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد دمشق. ط ١، ١٩٧٣.

❖الغرب والعالم ـ كافين رايلي ـ ترجمة د . هدى عبد السميع حجازي ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ ط١ ، ١٩٨٥ .

❖مقدمات في علم الاجتماع ـ جورج لاباساد ـ رينيه رولو ـ ترجمة هادي ربيع ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١ك ١٩٨٣ .

أ ـ قلق الحضارات

ب ـ الطوطم والحرام (ط١ ـ ١٩٨٣)

ج ـ مستقبل وهم (ط ١ ـ ١٩٨٥) سيغموند فرويد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ دار الطليعة بيروت .

❖العقل في التاريخ ـ هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ دار التنوير ـ ط ٣ : ١٩٨٣ .

❖مقالات في الأناسة : كلود ليفي شتراوس ـ ترجمة د . حسن قيسي ـ دار التنوير ـ ط٣ ـ ١٩٨٣ .

❖الأنتروبولوجيا وأزمة العالم الحديث ـ رالف لتنون ـ ترجمة عبد الملك الناشف ـ المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت ١٩٦٧ .

❖تاريخ العرقية ـ جان بوارييه ـ ترجمة نسيم نصر منشورات عويدات بيروت باريس ـ الفلسطينية ٣ — ١٩٧٣ .

❖العرق والتاريخ ـ كلود ليفي شتراوس ـ ترجمة د . سليم حداد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ ط١ ـ ١٩٨١ .

❖العرقية إزاء العالم ـ اليونسكو ـ دار الثقافة بيروت لبنان ـ دون توثيق .

❖التعذيب عبر العصور - بيرنهارت - ج هروود - ترجمة ممدوح عدوان - دار الحوار سورية - ط ٣ - ١٩٨٤.

❖القرد العاري: دراسة في التطور العضوي والاجتماعي والجنسي للإنسان - ديزموند موريس - ترجمة ميشيل أزرق - دار الحوار سورية - ١٩٨٤.

❖دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية د. عبد الرزاق جلبي - دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٤.

❖مقدمة ابن خلدون - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون - مؤسسة الأعلى للطباعة بيروت - دون توثيق.

ب - بالفرنسية:

*Enteretins avee Levy Strauss - George Gharvoneir - ed. 18/10/1971

*Marcuw - Aladaie Maintyre - ed. Les Maitres modemes, Seghers - 1970.

*La Sociologie - (harles – Hanri Favord - ed. EDMA - 1979.

*Retoumer les Fusis! Jean Ziegler - ed. Le Seuil - 1981.

*LA Sexualite' etsarepression- Malinovski- ed. P. C. p. 1980

*Les enfants sauvages - Lucien Malson - de. 10 /18-1963.

*Qu'ust- ce que lideologie? = J. Beachler - ed . Idees - Gallimard. 1976.

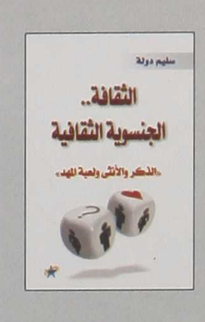
*Une Teorie Scientifique de la culure - Bronislaw Malinovshi - ed. Pointes - 1970.

*Mort et pouvoir-Louis-Vincent Thomas- ed. P. C.p. 1978.

*Les Savoirs Ventilogues ou comment la cluture parle a travers la science - pierre Thuilier - ed. Le Seuil - 1983.

*Socrate-Fonctionaere-Pierre-Thuilier-ed.-Comples-1982.

الفهرس





الثقافة الجنسوية الثقافية/بحث فلسفي للباحث/سليم دولة/

مقاربة فلسفية، مماحكة فكرية اقترن ظهورها بحاجة الانسان الى التبديل والتغيير والخروج من الفضاء المعرفي الواحد إلى الفضاء اللامتناهي. وبهذا يمكن قراءة هذا العصر قراءة انتروبولوجية مغايرة. فالانسان تتغير ثقافته بحسب الحاجة لها ومن خلال الثقافة يكتسب الفرد القدرة على التكيف مع متطلباته، ومنها يكتسب المهارات الضرورية لحياة اجتماعية.

كما أن الثقافة ترتب شبكات العلاقات بين الأفراد وفق معايير سلوكية / سوي لاسوي. محمود مذموم. حلال حرام. حسن قبيح/..

وقد أظهرت الدراسات بان الانسان كائن يغفو فيه المجنون، الطاغية، الدكتاتور، والمكبوت، وبأن لاطبيعة ثابتة للانسان وإنما تصوغ الثقافات المختلفة طبائع مختلفة.

يضم الكاتب رأية لآراء الفلاسفة الكُثر بأن الانسان ابن البيئة التي يعيش فيها ويتأثر بثقافتها. والسلوك النمطي لمجتمع لاينسحب بالضرورة على مجتمع آخر فما هوجيد ومرغوب فيه في مجتمع ما... قد يكون منافيا وسلبياً لمجتمع آخر.

ونظرة العالم إلى المجتمعات تقاس من خلال ثقافة أفراد المجتمع والفاضل ماهو أقرب للنموذج المثالي...

الناشر

الثقافة.. الجنسوية الثقافية

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع



سورية - دمشق ص.ب: 34312
هاتف: +963 11 661 83 03
تلفاكس: +963 11 666 09 15